Σχετικά με τη (φερέλπιδα) συλλογικότητα TRISTERO και την (απελπισμένη) διάλυσή της

:|Περιεχόμενα|:

Α. Εισαγωγικά - για να φαμε λιγο πρόλογο..............................4

Β. Θέσεις (για τη Διαδικασία)

1. Το μέσο είναι το πρόταγμα (ρωγμές και ασυνέχειες).............8

2. Για μια ολική αντίληψη του υποκειμένου (ή αναζητώντας τα χαμένα επιχειρήματα...)..........................11

Γ. Θέσεις (για το Περιεχόμενο)

1. Κοινωνικό και πολιτικό: ένας πρόλογος............................... 22

2. Η μεταφυσική της τάξης..29

α. Εισαγωγικά για τη μαρξική θεωρία....................................29

β. Αντικειμενισμός - Ιστορία - Επανάσταση - Αγώνας.........33

Για την κεντρικότητα της εργασίας και των αναγκών......33

Εργασία κατασκευασμένη - Πατριαρχία βιολογική.........38

Πατριαρχία: σχέση ή δομή;..39

...και η κυρία Λάτση... 40

Μιλώντας για προνόμια... 41

Ο Φεμινισμός... 42

...οι αμιγώς γυναικείες ομάδες... 42

...και οι άμυνες στα αντισεξιστικά κείμενα.......................43

Ρητοί και άρρητοι κοινωνικοί αγώνες...............................45

Τελικά: Αγώνας ή Επανάσταση;..48

Το παράδειγμα των Zapatistas..49

γ. Επαναστατικό Υποκείμενο...50

"Όλοι εργάζονται"...50

Εξαθλίωση και Ιεραρχίες..52

Σύγχρονες αντιφάσεις της θεωρίας του υποκειμένου....52

"Για μια αυτονομία του προλεταριάτου;".........................55

δ. Οικουμενικότητα και ετερότητα.......................................57

"Κοινωνικές σχέσεις"...60

... και Ετερότητα...60

απο την ετερότητα στην αυτονομία : Was ist Aufklarung?......................63

3. Για μια κριτική της Αξίας;..65

Δ. Επίλογος - για να μη γίνει κακή χρήση..........................78

Ε. Παραρτήματα-Βιβλιογραφία..82-88

A.

1. …για να φάμε λίγο πρόλογο

…για να φάμε λίγο πρόλογο

«Αλήθεια είναι μόνον η ανάμνηση του τι βρήκαμε στο δρόμο»
Merleau-Ponty

«Η Ιστορία της Φιλοσοφίας υπάρχει όλη στο Παρόν»
Hegel

7 εκδηλώσεις και 4 κύκλοι προβολών, 7 αφίσες και διάφορα αυτοκόλλητα, 13 μεταφράσεις και 10 προκηρύξεις, 2 τοπολογίες και 3 τεύχη του περιοδικού Ανάρες, μία μπροσούρα για τον πόλεμο μαζί με άλλους συντρόφους και συντρόφισσες και ένα αξιόμαχο site προπαγάνδισης και επικοινωνίας, ένα καλοστημένο ταμείο εξόδων και αλληλεγγύης και ένα επίσης καλά οργανωμένο εσωτερικό forum, συμμετοχή σε αρκετές δράσεις και πορείες, εκατοντάδες σελίδες εσωτερικών κειμένων και δύο φορές την εβδομάδα στο στέκι στην Ιατρική για πολύωρες συνελεύσεις, αποχωρήσεις μελών αλλά και είσοδος στην ομάδα άλλων εριτίμων συντρόφων και συντροφισσών (δεν ξεπεράσαμε τα 17 άτομα): αυτή είναι η ζωή της συλλογικότητας από το Δεκέμβρη του 2002 μέχρι το Μάϊο του 2005, από την εποχή της συνάντησης, δηλαδή, των μελών των προβοκατόρων του ήσυχου ύπνου και των μελών των διαρρηκτών του κοινωνικού ιστού, όταν και αρχίζει η διαδικασία στενής συνεργασίας των ανθρώπων που αποτέλεσαν το TRiSTERO (επίσημα από το Γενάρη του 2004).

Μέσα στον Ιούνη του 2005 συντάσσουμε ήδη τα κείμενα που διαβάζετε, κείμενα απολογισμού, κριτικής και αυτό-κριτικής. Κάποιοι/ες σκεφτόμαστε και για το τι μέλλει γενέσθαι. Δεν πάμε σπίτια μας βέβαια. Σύντομα ή όχι θα επανα-δραστηριοποιηθούμε με βάση τα κεκτημένα από το TRiSTERO. Το κείμενο αυτό έτσι φαντάζει κομβικό και για όσα πάνω-κάτω θα λέμε στο μέλλον.

Αυτή τη φορά δεν είμαστε όλοι εδώ (για την ακρίβεια υπογράφουμε αυτό το κείμενο οι 7). Και το κενό βέβαια είναι αισθητό. Η διαδικασία πάντως είναι πάντα διαδικασία. Μια ομάδα που συγκροτήθηκε πολιτικά, πολιτικά πρέπει και να θέσει το τέλος της. Σχήμα οξύμωρο βέβαια αφού η διάλυση-διάσπαση της ομάδας έλαβε χώρα κατά έναν τρόπο εντελώς απρόβλεπτο και προβληματικό, αφενός όχι εν ώρα συνέλευσης (!) και αφετέρου με απρόσμενου μεγέθους εντάσεις.

Θα δίναμε, νομίζουμε, συνέχεια όμως σε αυτό το «οξύμωρο» αν δεν καταθέταμε καν μια άποψη για τα όσα έγιναν, αν δεν θέταμε το πρόβλημα πολιτικά, μιας και αυτή η διάσταση ποτέ δεν λείπει από όλες τις καταστάσεις, και, ειδικότερα, θεωρητικά μιας και η δουλειά μας στο TRiSTERO ήταν μεταξύ άλλων πάντοτε και η θεωρητική επεξεργασία των δεδομένων της πραγματικότητας (..αχ, αυτά τα «κολλήματά» μας…).

Και εδώ κάπου μάλλον πρέπει να μπούμε στο ψητό, να ανοίξουμε έστω για λίγο ένα σημαντικό θέμα που αφορά βέβαια στο ρόλο της θεωρίας σήμερα στις επαναστατικές ομάδες. Να επαναλάβουμε μερικά πράγματα και να τονίσουμε άλλα, καινούργια για μας. Με τη θεωρία έχει να κάνει άλλωστε και η μεγαλύτερη «κατηγορία» εναντίον του TRiSTERO από φίλους και εχθρούς: ότι θεωρητικοποιήσαμε πολύ (λέει) τα πράγματα, ότι πνιγήκαμε (λέει) στη θεωρία, ότι η θεωρία παράγει (λέει) αδράνεια, ότι κλειστήκαμε (λέει) στο στέκι «μας» και φιλοσοφούσαμε, ότι κάναμε «ακαδημαϊκές συζητήσεις»… λέει ο ανώνυμος κριτικός μας. Εμείς, πάλι, αισθανόμασταν ότι δεν μας αντι-πρότειναν τίποτα άλλο από μια θεωρία της εξαθλίωσης, πασπαλισμένη και με άλλες γαρνιτούρες. Αυτή η κριτική απέρρεε από ένα ποτ πουρί του «ό,τι δεν

καταλαβαίνω, το βρίζω», του «από τους αμόρφωτους εξαθλιωμένους θα ξεκινήσει η επανάσταση λόγω της συνεχώς εντεινόμενης υλικής τους ένδειας», του «ζήτω το λούμπεν και το αυθόρμητο!» μέχρι και του «οι μπάτσοι είναι το Κράτος γι αυτό και να τους κάψουμε» κτλ, μια σειρά δηλαδή από θεωρητικές και καθημερινές παρεξηγήσεις και μυστικοποιήσεις.

Για μια θεωρία που να χωράει στην πραγματικότητα, όχι για μια πραγματικότητα που να χωράει στη θεωρία

Να περάσουμε, όμως, στο προκείμενο. Μέσα από το TRiSTERO διακρίνουμε αναδρομικά τρεις άξονες πάνω στους οποίους επιλέχθηκε αυτή η αντίληψη για τη θεωρία που ενσαρκώσαμε. Ο πρώτος αφορά την αναγκαιότητα της θεωρίας καθεαυτή. Χωρίς αυτήν θα ήταν δύσκολο να αναλύσουμε τις περίπλοκες διόδους και τα απόκρημνα περάσματα του υπάρχοντος, να διαυγάσουμε αυτό που συμβαίνει στις ζωές μας, ώστε να πολιτικοποιήσουμε το βίωμά μας, να διυλίσουμε την ουσία αυτού που γενικά και αφηρημένα λέγεται «αφεντικά», για χάρη μιας απλοποιητικής γλώσσας ή προς απόκρυψη μιας αναλυτικής ένδειας. «Το κράτος και τα αφεντικά» για μας δεν μπορούσαν να αναλύσουν τον τρόπο με τον οποίο εισβάλει ο φετιχισμός του εμπορεύματος και ο καταμερισμός εργασίας στις ζωές μας, ούτε τον τρόπο με τον οποίο το ρήμα «σκέφτομαι/λογίζομαι» αντικαθίσταται στο σήμερα με το ρήμα «υπολογίζομαι», από τα χρηματιστήρια μέχρι τις συνελεύσεις των πολιτικών ομάδων. Δεν μπορούσαν να αναλύσουν την ύπουλη και «αόρατη» φύση, κατ' επέκταση, των επικίνδυνων για αντι-ιεραρχικές ομάδες σεξιστικών αντιλήψεων, νοοτροπιών και πολιτισμικών προκαταλήψεων. Δεν μπορούσαν να αναλύσουν τα αυτονόητα και τα αυταπόδεικτα της κληρονομημένης δράσης του χώρου, των αιώνιων πρακτικών που μας έφερναν ξανά και ξανά στα ίδια προβλήματα. Δεν μπορούσαν να αναλύσουν το κοινωνικό και πώς αυτό διαμεσολαβείται, όχι μόνο από τους «πολιτικούς, παπάδες, δημοσιογράφους» αλλά και από τις «δικές μας» κληρονομημένες σκέψεις περί διαχωρισμού του πολιτικού και του κοινωνικού. Μπορούμε να γράψουμε χίλια τέτοια παραδείγματα και πάντα προς αντιπαραβολή προς τις συνηθισμένες πρακτικές του χώρου, μιας και από κει ξεπηδά η πολιτικοποίησή μας. Η θεωρία φαντάζει αναγκαία από κάθε άποψη – και ιδίως από την άποψη της έλλειψης μιας σύγχρονης οικουμενικής ανάλυσης, ενός σύγχρονου επαναστατικού προτάγματος, ιδίως από το 89' και έπειτα που η ελευθεριακή παράδοση έπρεπε να πάρει, νομίζουμε, τη ρεβάνς της. Δυστυχώς, αντί να αναδειχθούν τα προτάγματα της κοινωνικής και της ατομικής αυτονομίας, αυτό που μέχρι τώρα υπήρξε είναι μια αναγνώριση, μετά με την κατάρρευση του υπαρκτού σταλινισμού, ότι οποιοδήποτε σχέδιο για μια ριζοσπαστική αλλαγή της κοινωνίας αναβλήθηκε επ' αόριστον.

Στην Τοπολογία 3 γράφαμε για το ζήτημα της θεωρίας: «Δεν ασχολούμαστε με τη διαχωρισμένη από το χειραφετικό πρόταγμα θεωρία. Δεν ασχολούμαστε με την επιστήμη της κοινωνίας και της ιστορίας, ούτε είμαστε ακαδημαϊκοί. Αυτό που δεν γίνεται κατανοητό όταν μιλάμε για ενότητα θεωρίας και πράξης είναι ότι δεν εννοούμε την ενοποίηση δύο διαφορετικών πραγμάτων, αλλά ένα και μοναδικό. Μορφή και περιεχόμενο δε γίνεται να διαχωριστούν. Μορφή δίχως περιεχόμενο είναι θέαμα και περιεχόμενο δίχως μορφή εί-

ναι θεός. Απορρίπτουμε και τα δύο. Η θεωρία δεν οδηγεί, ακολουθεί. Καταδεικνύει τον αντιφατικό χαρακτήρα της εμπειρίας, διακρίνει τις θολές συσχετίσεις, διαδίδει επεξεργασμένα διδάγματα των αγώνων. Θεωρία και πράξη είναι οι δύο όψεις του πολιτικού πράττειν, μ' αυτή την έννοια η παραγωγή θεωρίας είναι πράξη και η πράξη παράγει θεωρία».

Η διάθεση, λοιπόν, να «φωτίσουμε πτυχές της πραγματικότητας» και όχι να «εξηγήσουμε τα πάντα» αλλά και η διάθεση να πολιτικοποιήσουμε όσο μπορούμε τα βιώματά μας, αυτά της καθημερινής εκμετάλλευσης μέσα από τις κυρίαρχες κοινωνικές σχέσεις, μας απέτρεψαν από το να πέσουμε ως συλλογικότητα στη λούμπα της «θεωρίας για τη θεωρία», κριτική την οποία θα απευθύναμε, όμως, πλέον προς άλλους συντρόφους και συντρόφισσες του πρώην TRiSTERO.

Οι άλλοι δύο άξονες (που προαναφέραμε) είχαν να κάνουν με το ότι η θεωρία αυτή στην οποία σκοπεύαμε, αφενός, δεν επεδίωκε να είναι μια καθολική λύση για όλα τα ζητήματα αλλά τουλάχιστον «να φωτίσει» μόνο «κάποιες πλευρές του υπάρχοντος» και, αφετέρου, να τίθεται πάντοτε αδιάσπαστη με την πράξη ενάντια στο υπάρχον. Και τα δύο αυτά ζητήματα, όμως, δεν είναι τόσο απλά όσο ακούγονται. Καταρχήν, θέλαμε να αποφύγουμε το δογματισμό χωρίς να μπορούμε να πούμε πλέον σήμερα ότι αποφύγαμε εντελώς και την ακόλουθη αλαζονεία. Επιπλέον, θέλαμε να αποφύγουμε την απομόνωση από την επαφή με το ανοιχτό κοινωνικό, ως πολιτικοποιημένο κομμάτι του οποίου βλέπαμε τον εαυτό μας. Ο δογματισμός σίγουρα αποφεύχθηκε σε ένα βαθμό και από την ίδια τη φύση των θεωρητικών εργαλείων που χρησιμοποιούσαμε μέχρι την Τοπολογία 4 αλλά και τις εκδηλώσεις του Νοέμβρη 2004 για Λατινική Αμερική και Ιράκ. Ούτως ή άλλως, δεν παίρναμε ούτε τη στάση του προφήτη (αν και αυτός ο ρόλος αρέσει πολύ τώρα τελευταία), αλλά ούτε και υπερ-καθορίζαμε το τι πρέπει να γίνει και από ποιους. Μείναμε στο επίπεδο του να καταπιαστούμε με επιμέρους ζητήματα και να φωτίσουμε τουλάχιστον μία πλευρά τους, εν είδει μιας γενεαλογικής ανάλυσης. Και αυτή η ίδια η ανάλυση βέβαια ήταν σημαντική εν σχέσει με το τι υπήρχε στον ελλαδικό χώρο αλλά θα μπορούσε φυσικά να είναι και πολύ καλύτερη. Γενικά, σαν παρένθεση εδώ να πούμε ότι η «ρετσινιά» της θεωρητικής ομάδας μάλλον προέκυψε για μας παρά επιδιώχθηκε από μας. Κι αυτό δεν έχει σχέση με το ότι θέταμε τη θεωρία σε σημαντική προτεραιότητα, που όντως τη θέταμε. Γιατί να πειράζει, όμως, κάποιον αυτό το γεγονός; Αυτό που πείραζε περισσότερο ήταν η κριτική, γι αυτό και τα έντυπα δέχονταν τόσο ενθουσιώδη υποδοχή από συντρόφους/ισσες (πχ. Κάψιμο, σκίσιμο, πέταμα από τα στέκια «τους» κτλ).

Το αδιάσπαστο θεωρίας και πράξης, από την άλλη, ήταν εξίσου σημαντικό. Η επαφή με αυτό που ονομάζαμε ανοιχτό κοινωνικό ή ανώνυμο συλλογικό ήταν πάντα για μας μια στιγμή δημιουργίας, πχ μέσα από τις αντι-πολεμικές του 2003 (όπου βέβαια διαφωνούσαμε με το 90% των αντι-αμερικάνων συμμετεχόντων όμως δεν χάναμε την ευκαιρία να προπαγανδίζουμε την άποψή μας με μικρο-ακτιβισμούς, εκδηλώσεις, πορείες και μεγάλο τιράζ προκηρύξεων). Εκεί ήταν το πεδίο για το οποίο προορίζονταν οι αναλύσεις μας στην τελική. Εκεί ήταν όπου η μετουσίωση των ιδεών λάμβανε χώρα. Εκεί όπου δοκιμάζονταν οι όποιες «καθαρές» υποτίθεται ιδέες. Και υπήρχαν βέβαια και άλλες μικρότερες στιγμές πέρα από τις αντι-πολεμικές διαδηλώσεις. Γεγονός είναι, επίσης, ότι υπήρχε πάντα ένας σκεπτικισμός πριν από τη συζήτηση της κάθε δράσης. Γιατί δεν είναι ένα απλό θέμα να διαπιστώνεις ότι υπάρχει μια εμφανής υποτίμηση της θεωρίας. Αυτή η αντι-θεωρητική στάση δεν είναι δυνατόν να μη συνδέεται με μια αντίστοιχη υποτίμηση της πράξης. Αυτά τα διαολεμένα, βλέπετε, πάνε συχνά πακέτο... Δράση για τη δράση βέβαια είχαμε δει μπόλικη. Και κάπου-κάπου υπήρξαν και ωραίες ιδέες για δράσεις, με φαντασία και ακέραια στόχευση, με κοινωνικό υπόβαθρο και σωστή (για μας) απεύθυνση . Όμως, το θέμα ήταν (και είναι) ότι αυτή η δράση φαίνεται χαμένη μέσα σε μυστικοποιήσεις για το τι είναι το κίνημα, τι η επανάσταση, τι ο αγώνας και εν τέλει τι είναι η ίδια η κοινωνία και η ιστορία. Αυτό ήταν και το νήμα που θέλαμε να ξετυλίξουμε μέσα από τη συλλογικότητα. Όραμα

φιλόδοξο αλλά και άξιο στοχασμού/ανάκλασης/περιραματισμού.

✶✶✶✶✶✶

Αυτό που σίγουρα, όμως, δεν κάναμε την εποχή της Τοπολογίας 3 είναι να δούμε πιο συγκεκριμένα ακόμα την ιστορικότητα της θεωρίας, το πώς, που και από ποιους παράγεται και το πως αυτό την επηρεάζει προς την α ή β κατεύθυνση. Ανυποψίαστοι ή αγνοούντες φαίνεται ότι ήμασταν. Κι αυτό όχι τυχαία. Η συνθήκη της ενασχόλησης με τη θεωρία, βλέπουμε σήμερα, απλά μιας θεώρησης στο κάτω-κάτω που έχει παγιωθεί σε αυτή την ίσως άχαρη λέξη, δεν μπορεί να ιδωθεί διακριτά από τις συνιστώσες που συγκροτούν τις εκάστοτε θεωρήσεις στον εκάστοτε χωρόχρονο. Και ο χωρόχρονος που εμείς βιώνουμε είναι η Ελλάδα του 2005, η χωρίς ουσιαστική συνοχή κοινότητα του αντι-εξουσιαστικού χώρου της Θεσσαλονίκης. Η θεωρία, λοιπόν, πρέπει πρώτα να υπολογιστεί από ποιους «παράγεται» και πότε και, επιπλέον, πως επιβεβαιώνεται και πως διαψεύδεται. Και δεν είναι περίεργο ότι παράγεται στη συντριπτική πλειονότητα των εγχειρημάτων από άνδρες καταρχήν. Ίσως θα έπρεπε να προσθέσουμε: από έλληνες άνδρες. Δύο προνόμια που διευκολύνουν την πρόσβαση στη θεωρία και στο χρόνο που αυτή απαιτεί συνήθως. Υπάρχουν, βέβαια, και οι σπουδαίες εξαιρέσεις σε αυτό τον κανόνα.

Ας πάρουμε, τώρα, την πρώτη μόνο συνθήκη, του άνδρα, για να αναφερθούμε ενδεικτικά και να εξηγήσουμε γιατί αυτή είναι προνομιακή. Η θεωρία καθεαυτή αποτελεί πολιτικοποίηση ενός βιώματος, ατομικού ή συλλογικού. Αποτελεί ανάλυση στη σφαίρα του αφηρημένου (όσο αφηρημένη μπορεί να είναι η καθημερινή εργασία ή ένας πόλεμος της διεθνοποίησης ή ακόμη-ακόμη η ταυτότητα φύλου) κάποιων γεγονότων, αντιλήψεων, αντιδράσεων που συλλαμβάνουμε λογικά και συναισθηματικά. Αυτή η σφαίρα του αφηρημένου είναι σε ένα βαθμό η αποστασιοποίηση από τον ατομικό νου ώστε να δοκιμαστεί μια ιδέα στο συλλογικό επίπεδο, είναι η αποστασιοποίηση-εχέγγυο διαψευσιμότητας της ιδέας ή του συναισθήματος. Αυτή η αποστασιοποίηση είναι «λογικό» να λαμβάνει χώρα στη δημόσια σφαίρα, εκεί όπου το πολιτικό κυριαρχεί. Στην ιδιωτική σφαίρα, στο βασίλειο της αναπαραγωγής των συναισθημάτων, το πολιτικό δε δοκιμάζεται αλλά κατακάθεται. Είναι εμφανές ότι, <u>μέσα από τον εκκοινωνισμό του καθενός/της καθεμιάς με βάση το φύλο που επέλεξαν γι'αυτόν/γι'αυτήν</u>, για κάποιους είναι πιο εύκολο, αφού το έχουν μάθει επί χρόνια, να απωθούν το βίωμα μόλις βγαίνουν από την ιδιωτική σφαίρα και να αφιερώνονται στην απώθησή του και άρα στην αποστασιοποίηση που απαιτεί η θεωρία· και για κάποιες είναι πιο δύσκολο, αφού το έχουν μάθει έτσι, να απωθούν το βίωμα και να μιλάνε ουσιαστικά αποστασιοποιημένες από τις δικές τους εμπειρίες. Αυτή η διαδικασία που ακροθιγώς πιάνουμε εδώ λειτουργεί πάντα βέβαια σα νόρμα – υπάρχουν και οι εξαιρέσεις. Όμως, για μας αυτή η δομή-νόρμα αποτελεί παράγοντα συντέλεσης ενός από τα πιο προφανή γεγονότα: ότι οι γυναίκες που «παράγουν θεωρία» στο χώρο στην Ελλάδα είναι μετρημένες στα δάχτυλα του ενός χεριού, ότι οι γυναίκες είναι γενικά συντριπτικά λιγότερες σε όλες τις συλλογικότητες, ότι οι ερωτικές σύντροφοι των πολιτικοποιημένων ανδρών συνήθως δεν έχουν καμία σχέση με το χώρο αλλά απλά χαρακτηρίζονται ως «περιφέρεια» κι αυτό λόγω των σχέσεων αυτών κτλ. Τέλος πάντων, εδώ απλά πιάνουμε ακροθιγώς, όπως είπαμε, μια συνθήκη που δεν μπορείς να παραβλέπεις όταν μιλάς για θεωρία, μια συνθήκη που έχει να κάνει με την ίδια την ιστορικότητα της θεωρίας (την κίνησή της στον εκάστοτε χώρο και χρόνο). Αυτή η δομή που εμφανίζεται έτοιμη στον καθένα και την καθεμία είναι προφανώς το παγωμένο αποτέλεσμα μιας σχέσης. Και η σχέση πχ στην περίπτωση του παραδείγματος που αναφέραμε λέγεται σεξισμός. Οι δομές που φτιάχνει ο σεξισμός (δηλαδή οι φορείς του αλλά και η λογική του) δεν μπορούν να μένουν αόρατες ούτε και μυστικοποιημένες. <u>Το σύνηθες επιχείρημα ότι όλοι βιώνουμε και φέρουμε το σεξισμό ως «συμπεριφορικό» μοντέλο μάλλον παρά ως σχέση ιεραρχίας αποτελεί συναίνεση στη διαιώνιση της σχέσης αυτής. Σχετικοποιεί παρά βαθαίνει την κριτική</u>. Κι αυτά δεν υπάρχει άλλος λόγος να τα γράφεις τη σήμερον, παρά για να τα ανατρέψεις. Για να τα ανατρέψεις όμως πρέπει

πρώτα να τα διαπιστώσεις, να τα παγώσεις, να τα συζητήσεις.

Η θεωρία δεν είναι απλά θεωρία λοιπόν. Είναι έμφυλη. Είναι ανταγωνιστική. Ανταγωνιστική, με την έννοια πως διαμορφώνεται δυναμικά μέσα στο πεδίο των σχέσεων εξουσίας. Εξάλλου, όπως θα δούμε και λίγο αργότερα, η θεωρία φέρει μέσα της ένα λόγο που αποτελεί ένα ξέχωρο σώμα-πεδίο συγκρούσεων, ένα πεδίο μάχης όπου νικητές και ηττημένοι είναι καταδικασμένοι να κάνουν χρήση της ίδιας γλώσσας, όπου οι αγωνιζόμενοι από κει και πέρα πρέπει να ανιχνεύσουν τα όρια του μη κομφορμιστικού.

Μια άλλη πλευρά του ζητήματος είναι ο τύπος της θεωρίας που επιζητά κάποιος/α. Καθαυτό το ζήτημα είχε διάφορες αντιμετωπίσεις. Αυτό που προκρίναμε μέσα από το TRiSTERO (και συνεχίζουμε να προκρίνουμε) είναι μια, θα λέγαμε, «μαρξική» οπτική της ανάλυσης. Και λέμε «μαρξική» γιατί είναι άρρηκτα δεμένη με την περίφημη 11η θέση για τον Feuerbach («Οι φιλόσοφοι εξηγούσαν μόνο τον κόσμο με διάφορους τρόπους. Το ζήτημα είναι να τον αλλάξουμε») αλλά και γενικότερα με την απελευθερωτική αντίληψη του Marx για το τι ρόλο παίζει η θεωρία (και η φιλοσοφία γενικά). Ο Marx κατατάσσεται σε εκείνους τους στοχαστές που προσπάθησαν να αλλάξουν τις κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες με βάση την ανάλυση του (τότε) παρόντος που έκαναν, τους στοχαστές δηλαδή της λεγόμενης «Αγίας Πραγματικότητας» (sancta realitas). Όπως ο Hegel έλεγε «Εν αρχή ην ο Λόγος», ο Marx αντιπαρέθετε «Εν αρχή ην η Πραγματικότητα» (μια κοινωνία που ήταν ιδωμένη στο χώρο και στο χρόνο). Ενώ ο πρώτος «δανείζει» στην Πραγματικότητα την κίνηση της Ιδέας μέσα από τη Λογική του, ο δεύτερος τονίζει πως τα πράγματα έχουν τη δική τους κίνηση – και αυτή είναι και η κριτική του στον ιδεαλισμό. Αν και ο Marx βλέπει ένα νόημα στην ανάλυση της κίνησης της σκέψης από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο, χρεώνει στον Hegel ότι παράγει «ψευδή συνείδηση», ότι αντιμετωπίζει δηλαδή με θετικισμό το Κράτος και το νομιμοποιεί ιδεολογικά. Αν μιλάμε για ένα πολίτευμα το οποίο θα είναι η ενσάρκωση της «αντικειμενικότητας», τότε αυτό για τον Marx δεν είναι η μοναρχία αλλά η Άμεση Δημοκρατία (Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου). Στη θέση του Πνεύματος στην Ιστορία ο Marx θέτει το Συγκεκριμένο Άνθρωπο, τον κοινωνικο-ιστορικά καθορισμένο, τον υπάρχοντα μόνο εν σχέσει με τους άλλους. Η σκέψη δηλαδή που παράγει πχ το Δίκαιο είναι γι αυτόν μέρος του ανθρώπινου ενώ για τον Hegel είναι το Κράτος που δημιουργεί (και όχι απλά διασφαλίζει) το Δίκαιο. Ο Marx, επιπλέον, πάει να αναλύσει το πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων της εποχής του για να αναλύσει και το σύγχρονο τότε κόσμο. Όλη αυτή η προσπάθεια του μεγάλου αυτού στοχαστή έχει τουλάχιστον δύο σημαντικές παραμέτρους για μας: **α)** επειδή ο Marx εκείνη την εποχή για την ανάλυσή του δεν μπορεί να αποταθεί σε καμιά κοινωνική επιστήμη, καταρχήν, δημιουργεί αντιπαραβάλλοντας τα βιώματά του (την εμπειρία του δημοσιογράφου) και τα αναγνώσματά του (Hegel) και **β)** επειδή θέτει το ζήτημα της ποιότητας της δικής του κοινωνίας μέσα από την παραπάνω κριτική του στην κληρονομημένη σκέψη, κάνει σε δεύτερο επίπεδο πολιτική φιλοσοφία. Με αυτόν αναβιώνει η διάθεση της φιλοσοφίας να ξεφύγει από τα γραφεία των καθηγητών και να ταχθεί στην υπηρεσία της αμφισβήτησης της κοινωνίας. Με την 11η θέση δίνεται ένα χτύπημα στο διανοουμενισμό και την απαθή φιλοσοφία, τη φιγούρα του στοχαστή που μιλά εκτός και πέρα από την κοινωνία (<u>αλλά και εξ ονόματός της</u>), ιδέα που βρίσκει τις ρίζες της βέβαια στην ίδια τη φιλοσοφία του Πλάτωνα. Θέτει, ωστόσο – και δυστυχώς - , σε σχέση με αυτή την τελευταία, το προλεταριάτο ως το υποκείμενο που θα αναλάβει το ρόλο της κατάργησης της φιλοσοφίας αφού την πραγματώσει (αφού ενοποιήσει δηλαδή τη θεωρία με την πράξη). Σε αυτή τη διαπίστωση του Marx είναι που συγκρούεται και ο Marx με τον εαυτό του: το απελευθερωτικό με το ντετερμινιστικό του στοιχείο. Το τέλος της φιλοσοφίας για μας δεν μπορεί να είναι πραγματική συνθήκη. Η φιλοσοφία γεννιέται και αναπτύσσεται παράλληλα με την όποια κοινωνική κριτική σκέψη. Και αυτή η σκέψη βέβαια είναι εκείνη που δεν θα καταργούταν σε ένα καθεστώς αυτονο-

μίας, καθώς η αυτονομία αυτήν ακριβώς προϋποθέτει.

Μια αντίστοιχη, λοιπόν, εποπτεία του σήμερα για μας δε θα έπρεπε καταρχήν να ξεφύγει από την αντιπαραβολή της με τα βιώματά μας και επιπλέον θα έπρεπε να αφορά μόνο μια ριζική αλλαγή του υπάρχοντος, του υπάρχοντος βέβαια του σημερινού κοινωνικο-ιστορικού πλαισίου και όχι αυτό της εποχής του Marx (όπως μπερδεύονται μερικοί…). Αυτή η κατεύθυνση πρέπει ωστόσο να καθαρίσει από αξιώσεις αντικειμενικότητας, από ντετερμινισμούς, από τα δογματικά σχήματα των αναγκών και από τα ευτράπελα των πτωτικών ποσοστών κέρδους· τέλος, από τις μυστικοποιήσεις του νόμου της αξίας.

Μια άλλη εγγενής προβληματική του ζητήματος της θεωρίας που ανέκυψε τελευταία (ενώ η συλλογικότητα από-διοργανωνόταν) είναι το κατά πόσο μια θεωρία θέλει να είναι ένα σύστημα και κατά πόσο ένα σύστημα είναι απαραίτητα κλειστό. Κατά πόσο το οικουμενικό σημαίνει ντετερμινιστικό και αντικειμενίστικο. Κατά πόσο πχ η διαλεκτική ως εργαλείο συστήματος μπορεί να αυτό-καταργείται ανα-στοχαστικά. Αυτό ξεκινά από την εξής συλλογισμό: πως φτάσαμε να βλέπουμε πλέον κάποια μέλη της συλλογικότητας να παράγουν «θεωρία για τη θεωρία»; Επειδή, καταρχήν βλέπαμε την ανάλυσή τους απομακρυσμένη από τις συνθήκες της ζωής τους/μας. Επειδή, επιπλέον, για να έχει λόγο ύπαρξης η θεωρία «τους», προσπαθούσαν να αρνούνται και να αμφισβητούν κάποια εξωτερικά όντα και σχέσεις προς αυτήν. Αυτή η αμφισβήτηση και άρνηση από τι απέρρεε; Σαν προβληματισμοί τώρα μας τίθενται τα εξής: ότι η θεωρία αξίωνε να γίνει επιστήμη, ότι η θεωρία θεωρούταν αλήθεια και ορθοδοξία, ότι η θεωρία θεωρούταν αδιάψευστη (ή με τις αντιφάσεις της που επιβεβαίωναν τον κανόνα). Όμως, όπως σημείωσε και ο Merleau-Ponty: *«Το θέμα δεν είναι να ταξινομηθούν οι άνθρωποι ή οι κοινωνίες ανάλογα με το πόσο πλησιάζουν το αρχέτυπο της αταξικής κοινωνίας ή του χωρίς συγκρούσεις ανθρώπου: τούτες οι αρνητικές οντότητες είναι άχρηστες για να σκεφτούμε μια υπαρκτή κοινωνία ή έναν υπαρκτό άνθρωπο. Κυρίως θα έπρεπε να κατανοηθεί η λειτουργία των αντιφάσεών τους…κτλ»* (Σημεία). Αυτή η προβληματική θα συζητηθεί εκτενέστερα και στο β' μέρος της μπροσούρας αυτής όπου μιλάμε για τις σχέσεις κοινωνικού και πολιτικού.

Το αναλύσαμε, λοιπόν, πολύ το πράγμα ή όχι; Ας το κρίνει ξανά ο καθένας και η καθεμιά. Ενδεικτικά, βέβαια και μετά από όλα αυτά και αν θυμηθούμε όλα όσα απαριθμήσαμε στην πρώτη παράγραφο αυτού του κειμένου, θα βλέπαμε εν τέλει ότι δύσκολα ευσταθεί η κριτική εναντίον μας ότι δήθεν ήμασταν μια «θεωρητική» ομάδα. Μάλλον για ακτιβισμό θα μπορούσε να μας κατηγορήσει κανείς παρά για ακαδημαϊσμό!

Τέλος πάντων, ήρθε μάλλον η ώρα να κλείσει αυτός ο πρόλογος για τον οποίο όπως θα καταλάβατε μία αναγκαιότητα προκρίθηκε κυρίως από μας: το να υπερασπιστούμε τη θεωρία ή μάλλον τη μέθοδο που ακολούθησε το TRiSTERO μέχρι το Γενάρη του 2005. Κάτι αντίστοιχο περιμένουμε απ' όλα τα πρώην μέλη της συλλογικότητας, αν και δεν το επιδιώξαμε ρητά, στα όποια τυχόν κείμενα απολογισμού βγουν πέρα από το δικό μας.

Το υπόλοιπο κομμάτι αυτής της μπροσούρας έχει την εξής δομή: θα αναφερθεί στα πρώτα δύο του κομμάτια σε θέματα «διαδικασίας» που απασχόλησαν τη συνέλευση και στα τελευταία δύο σε θέματα «περιεχομένου». Γνωρίζουμε ότι διαδικασία και περιεχόμενο μερικές φορές δύσκολα μπορούν να γίνουν διακριτά και ιδιαίτερα βέβαια, νομίζουμε, στην άποψη στην οποία εμείς ασκούμε κριτική. Αυτό θα το κρίνετε βέβαια και εσείς, τηρουμένων των αναλογιών του πόσο σαφείς θα γίνουμε. Σκοπός μας όπως ίσως θα καταλάβετε εδώ δεν είναι ούτε να αποκρύψουμε πράγματα ούτε να κάνουμε «ακαδημαϊκές συζητήσεις», ούτε να κουτσομπολέψουμε ούτε να ρίξουμε τα πάντα στην «άλλη πλευρά»…
Άλλωστε, όσα είπαμε παλιά ισχύουν.

B.

1. Το μέσο είναι το πρόταγμα (Ρωγμές και ασυνέχειες)

Το μέσο είναι το πρόταγμα (Ρωγμές και ασυνέχειες)

Από την αρχή λειτουργίας της, η συνέλευση TRiSTERO λειτουργούσε στη βάση της συλλογικής σκέψης, δηλ. τα κείμενα συγκροτούνταν από όλους, μέσα από πολύωρες συζητήσεις, κάτι που όλα τα μέλη αναγνώριζαν ως αναγκαιότητα. Αυτή η -κάποτε- κοινά αποδεκτή διαδικασία άρχισε να παραγκωνίζεται. Το ότι μέσα σε αυτήν την συλλογικότητα προέκυψαν διαφωνίες δεν εκπλήσσει κανέναν/μία. Διαφωνίες υπήρχαν πάντα και οδηγούνταν στην λύση τους μέσω συζητήσεων, όπου ο καθένας/μία απροκατάληπτα άκουγε τον άλλον και μέσα από ενστάσεις, παρατηρήσεις, μελέτη, αναιρέσεις γινόταν η σύνθεση της θέσης, η οποία ήταν κοινό κτήμα όλων. Σε κάθε συλλογικότητα, λοιπόν, πάντα υπάρχουν διαφωνίες-αναπόφευκτο όσο και επιθυμητό- πάνω στις όποιες τα μέλη πρέπει να είναι διατεθειμένα να συμμετέχουν σε έναν διάλογο, ώστε να οδηγηθούν οι διαφορές στη σύνθεσή τους. Διά-λογο απροκατάληπτο, που δε δημιουργεί πόλους αντίθετους, που δε δημιουργεί απόψεις αντιθετικές που συγκρούονται μεταξύ τους σαν σε πολεμικό παιχνίδι για να υπερισχύσει η μία, η ισχυρότερη, δια-λογο που δεν εκπίπτει σε έναν αντί-λογο που κλείνει τα περιθώρια για σύνθεση μέσα από τη συλλογική συζήτηση και σκέψη. Το διαφορετικό background των μελών με την διαφορετική προσέγγιση της ανάγνωσης του υπάρχοντος, οδήγησε όχι σε μία αλλά σε διάφορες τάσεις. Τάσεις-απόψεις πιο «συγκροτημένες», όπως χαρακτηρίστηκαν από μέλη που έφεραν την άποψη, και τάσεις που είχαν τον χαρακτήρα ενστάσεων-παρατηρήσεων ως υποβοηθητικές για την σύνθεση των διαφορετικών οπτικών. Σ' αυτές τις δεύτερες θεωρούμε ότι δε δόθηκε ούτε ο απαιτούμενος χρόνος για να σχηματοποιηθούν ούτε η απαιτούμενη διάθεση προς σύνθεση. Τι εννοούμε; Η κατάθεση μιας «διαμορφωμένης» άποψης από κάποια μέλη της συλλογικότητας άρχισε να μπαίνει όλο και πιο πιεστικά – κάθετα – εκβιαστικά καταργώντας τη διαδικασία της συλλογικής σκέψης και συνδιαμόρφωσης. Η άποψη (που αφορούσε στην κεντρικότητα της σχέσης εργασίας-κεφαλαίου -θα αναφερθούμε σε αυτήν στο γ' μέρος) ερχόταν βδομάδα με τη βδομάδα όλο και πιο περιχαρακωμένη και συμπαγής, όλο και πιο απόλυτη, οχυρωμένη περισσότερο παρά ανοικτή. Μέρος της παραγόταν και εξελισσόταν εκτός της ομάδας, διαμορφωνόταν εκτός της συνέλευσης. Έτσι, δεν συμμετείχαν όλοι/ες ισότιμα στην συνδιαμόρφωση. Κάποιοι/ες έβλεπαν την τελική κατάληξη μιας σκέψης διαμορφωμένης σε εκτός συνέλευσης συζήτηση.

Προφανώς, θεωρούμε ότι οι απόψεις πρέπει να κατατίθενται αλλά να είναι ανοικτές προς συζήτηση, ανοικτές να δεχτούν την καλοπροαίρετη κριτική (παρατηρήσεις ή ενστάσεις ή όπως αλλιώς θέλετε να το ονομάσετε). Αυτό έπαψε να ισχύει τους τελευταίους μήνες ζωής του TRiSTERO. Ενώ οι παρατηρήσεις-ενστάσεις ήταν κοινή πεποίθηση ότι προήγαγαν την συλλογική σκέψη και «παραγωγή» θεωρίας, σιγά-σιγά η οπτική αυτή άλλαξε, αντιστράφηκε θεωρώντας πια ότι οι ενστάσεις κάποιων μελών πάνω στη συζήτηση μιας άποψης καθυστερούσαν επικίνδυνα το προχώρημα της θεωρίας. Κι αν παλαιότερα δεν ήταν ούτε προβληματικό ούτε μεμπτό απ' τη συνέλευση αν κάποιος είχε μόνο κάποιες παρατηρήσεις ή δεν είχε καν «διαμορφωμένη» άποψη – γιατί ήταν σεβαστές και οι διαφορετικές ταχύτητες και ο διαφορετικός βαθμός θεωρητικής επεξεργασίας (σε επιμέρους ζητήματα) κλπ, στις τελευταίες πνοές του TRiSTERO δεν υπήρχε πλέον διάθεση να συντονιστούν οι ταχύτητες, και αυτό λειτούργησε πιεστικά για κάποια μέλη και επέτεινε την ένταση που είχε ήδη δημιουργηθεί. Οι ενστάσεις δεν αντιμετωπίζονταν πλέον ως ενστάσεις αλλά ως ο «αντίθετος» πόλος, μια αντίθετη θέση απειλητική για τη μέχρι τότε πορεία της ανάλυσης. Θα έπρεπε μάλιστα να εμφανίζονται και ως ολοκληρωμένη άποψη. Και επειδή δεν εμφανίζονταν έτσι – αφου άλλωστε δεν πρόκειται για την «άλλη» άποψη - η ήδη

«διαμορφωμένη» και στέρεα άποψη βαφτίστηκε ως ο Λόγος και η αντικειμενικότητα· ο Λόγος που προβάλλει ως επιθυμία για μια βεβαιότητα, για την ασφάλεια μιας ακλόνητης «αλήθειας» - ενώ οι ενστάσεις (οι οποίες αφορούσαν τόσο την άποψη όσο και τις διαδικασίες – θα αναφερθούμε παρακάτω σε αυτές) ως ο μη-Λόγος, ως το συναίσθημα, ως το υποκειμενικό. Το γνωστό ζεύγος αντιθέτων της νεωτερικής σκέψης…[1]

Όταν όμως η άποψη ταυτίζεται με την «αλήθεια» είναι πολύ δύσκολο γι' αυτόν που την κατέχει να δεχθεί κριτική. Η άποψη δεν επιδέχεται κριτική διότι αυτή είναι η αλήθεια, η ένσταση είναι εχθρική, η ένσταση πολεμά την αλήθεια κι ο ίδιος απορεί κι εξίσταται πως γίνεται και δεν βλέπουν οι άλλοι αυτό που βλέπει αυτός. Κι αυτό μπορεί να φέρει κάποιον στα άκρα, να βλέπει συνομωσίες, πολιτικές τακτικές και «φρενάρισμα» της αλήθειας. Στο φαντασιακό της μάχης, όπου υπάρχουν δύο στρατόπεδα έτοιμα να συγκρουστούν, δεν επιτρέπεται στο στρατόπεδο μας να είναι ανομοιογενές, να διαφωνεί, να αμφισβητεί, γιατί θα διασπαστεί, θα χάσει την μάχη. Η λύση θα προκύψει μεταφυσικά -στον αγώνα. Μεταφυσικά, γιατί οι εκμεταλλευόμενοι θα ενωθούν συνδεόμενοι στο γενικό πεδίο της εργασίας, οι υπόλοιποι διαχωρισμοί θα αρθούν και το ερώτημα που μένει είναι «απλά» το πώς θα αρθούν…

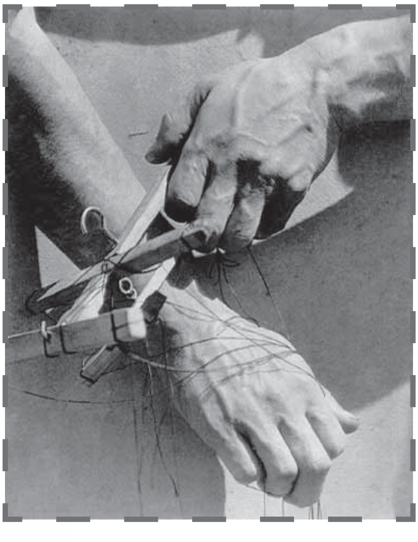
Η αρρώστια του να κυνηγάς την αλήθεια, του να μιλάς θεωρητικά θεωρώντας ότι μιλάς επιστημονικά – και εδώ υπονοείται μια επιστήμη επί παντός επιστητού – είναι αναμφίβολα κάτι που μας κληρονόμησε η μαρξιστική παράδοση. Και ήταν πρώτος ο Engels εκείνος που θέλησε να θεμελιώσει τη δική του θεωρία για τον κομμουνισμό ως μια επιστημονική θεωρία. Κυνηγός της αλήθειας, κραδαίνοντας στο ένα χέρι τις αντικειμενικές ανάγκες και περιστάσεις και στο άλλο μια αιώνια απλουστευτική διαλεκτική (ο Hegel να την κάνει…) ο μαρξιστής, απόγονος της Ορθοδοξίας, ως άλλος αιρετικός θα λέγαμε, βρίσκει στους «άλλους» μαρξιστές (δηλ. ερμηνευτές του Marx) τους προ-αιώνιους εχθρούς του. Κι ήταν γνωστό αυτό που παραδεχόταν και ο Weber· ότι δηλαδή η Εκκλησία περισσότερο μισούσε τους αιρετικούς παρά τους αλλόπιστους. Κι ήταν γνωστό πολύ αργότερα ότι ο Lenin έσφαζε με περισσότερη ευχαρίστηση τους αναρχικούς και τους σοσιαλδημοκράτες παρά τους τσαριστές. Και έτσι, γίνεται γνωστό και σήμερα. Οι ερμηνευτές του Marx (και ως τέτοιοι αυτό-αποκαλούνται συνήθως) κυνηγιούνται μεταξύ τους ορθώνοντας πεδία μάχης σκοπεύοντας στο ποιος θα μιλήσει καλύτερα για το πλήθος (sic) και την εργατική τάξη.

***…ω, μας ξεγέλασαν οι εποχές, η τύχη, τα όνειρα, οι φίλοι
όλα τόσο αβέβαια, λες και το παρελθόν να μην υπήρξε
παρά μόνο στη φαντασία σου…***

:1: Η αντικειμενικότητα είναι μέρος της σκέψης μας, μιας και είμαστε παιδιά του Διαφωτισμού, είμαστε όμως μόνο δικά του παιδιά; Γιατί μας γεννιέται το ερώτημα: τελικά για ποια αντικειμενικότητα μιλάμε; Τα "υποκειμενικά" γεγονότα "πρέπει" να μεταφραστούν σε "αντικειμενικούς όρους" για να αποκτήσουν «επιστημονικό κύρος»; Προφανώς δεν υποστηρίζουμε μια κίνηση της σκέψης πέρα από κάθε αντικειμενικότητα-είμαστε ωστοσο εχθρικοί/ες απέναντι στην «αντικειμενικότητα» που αφαιρεί από το άτομο την ψυχική δομή του. Προφανώς δεν προτάσσουμε καμμια πολιτική υποκειμενικότητας, που αναγάγει τις κοινωνικές έννοιες και σχέσεις σε καθαρά ατομικές και ψυχολογικές αντί να αναγνωρίζει την εσωτερική κυριαρχία της κοινωνίας πάνω στο άτομο. Η κριτική σκέψη δεν αφήνει κανέναν να εφησυχαστεί με βεβαιότητες, γεννά διαρκώς ερωτήματα. Και αναρωτιέται και για τα κριτήρια με τα οποία οι άνθρωποι διαχωρίζουν και αξιολογούν το αντικειμενικό από το υποκειμενικό. Η σκέψη έχει αναπτυχθεί σύμφωνα με έναν συγκεκριμμένο «επιστημονικό» λόγο, ο οποίος ενώ περιγράφει τον κόσμο από την δική του οπτική, εν τούτοις απαιτεί να επικυρώσει το λόγο αυτό σαν απολυτη κι αντικειμενική αλήθεια. Ετσι και τα κριτήρια που εφαρμόζονται για την αξιολόγηση του αντικειμενικού-υποκειμενικού αν και παρουσιάζονται ως αμερόληπτα και οικουμενικά στην πραγματικότητα βρίθουν θετικιστικών και έμφυλων συλλογιστικών.

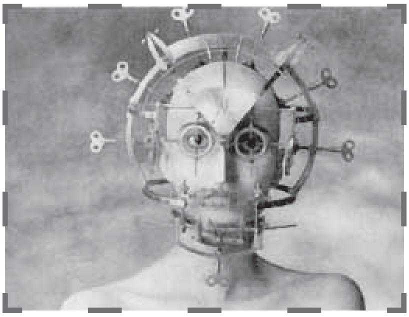
Ένα άλλο ζήτημα που προέκυψε για μας μέσα από την ένταση που δημιούργησε αυτή η αναστροφή του κλίματος ήταν και **το ζήτημα των διαφορετικών δυνατοτήτων και ταχυτήτων**, που έπαψαν να είναι σεβαστές, που εμφανίζονταν πια είτε σαν μειωμένη προσπάθεια εκ μέρους κάποιων είτε σαν τροχοπέδη για την «πρόοδο» της ομάδας. Και ενώ στα λόγια θεωρούνταν δεδομένες οι διαφορετικές δυνατότητες, πρακτικά δε δινόταν ο απαραίτητος χρόνος (όπως αναφέραμε παραπάνω) να σχηματοποιήσουν τη θέση τους, να δομήσουν το λόγο τους μέλη της συλλογικότητας που κινούνταν με πιο αργούς ρυθμούς. Η στάση άλλαζε: υπήρχε η τάση η διαδικασία να είναι επιπέδου συνεδρίου–πλήρης θεωρητική κατάρτιση των συμμετεχόντων που κατέχουν λεπτομερώς το αντικείμενο της συζήτησης (η τάση αυτή παράλληλα οδηγούσε και σε «κλείσιμο» της ομάδας, καθώς δεν αναγνώριζε πολλούς άξιους συνομιλητές).

Σ' αυτό το κρίσιμο σημείο η «ανυπομονησία» κάποιων οδήγησε τη συλλογικότητα σε αδιέξοδο. Η ανυπομονησία για το «προχώρημα της θεωρίας» δεν άφηνε περιθώρια καθυστέρησης. Η οπτική είχε καθοριστεί, έμενε να γίνει αποδεκτή από όλους. Και τυχόν διαφορετική οπτική από μέλος «μειωμένης ταχύτητας» δεν αφηνόταν να αναδυθεί αβίαστα, να δοθεί ο χρόνος που χρειαζόταν αυτό το άτομο για να τη δομήσει. Εδώ, όταν μιλάμε για «διαφορετική οπτική» δεν εννοούμε ότι θα επιθυμούσαμε μια εκτός συνέλευσης διαμόρφωση άποψη, εννοούμε το ακριβώς αντίθετο: το να επιτρέπεται σε κάθε μέλος της συνέλευσης να εκφράζεται ελεύθερα, χωρίς να αισθάνεται πίεση, απαραίτητο στοιχείο για να είναι δυνατόν να υπάρξει συλλογική σκέψη και συνδιαμόρφωση. Αντίθετα, ενώ ήταν γνωστές οι δυνατότητες του καθένα, απαιτήθηκε ένας γρήγορος βηματισμός, που σήμαινε πια το τέλος της συντροφικότητας και της ομάδας. Όσον αφορά στο ζήτημα της «απαίτησης», που ελπίζουμε να μην πλήξει κι άλλα συλλογικά εγχειρήματα, αυτό συνηθίζεται να τίθεται από άτομο/α που θεωρούνται από όλους ότι «προσφέρουν» περισσότερο στην ομάδα. Είναι γεγονός ότι δε γράφουν, διαβάζουν, μιλούν όλοι το ίδιο. Αυτό δε σημαίνει ότι κάποιοι πρέπει να επαναπαύονται και να μην προσπαθούν. Δε σημαίνει όμως ούτε ότι προσπαθούν «λιγότερο». Είναι δύσκολο να μετρηθεί μια προσπάθεια με όρους άλλους από τους ήδη υπάρχοντες. Είναι δύσκολο να απεγκλωβιστούμε από το καπιταλιστικό φαντασιακό που όλα τα μετρά και όλα τα ζυγίζει. Κι αν η προσπάθεια και η στράτευση «μετριούνται» ποσοτικά (πόσο μιλάς, γράφεις, διαβάζεις) υπάρχει πάντα ο κίνδυνος να δημιουργηθούν επίπεδα ιεραρχίας, όπου κάποιος αφιερώνει πολύ χρόνο και μελάνι και ετσι έχει περισσότερες απαιτήσεις από κάποιον που αφιερώνει λιγότερο χρόνο. Υπάρχει ετσι ο κίνδυνος να αποκτήσει μεγαλύτερο γόητρο! (όσοι/ες έχουν βρεθεί σε συνελεύσεις του «χώρου» βλέπουν ξεκάθαρα τι εννοούμε). Υπάρχει κίνδυνος να γίνει το «στέλεχος» που δουλεύει για την ομάδα, αυτός που όλοι θέλουν να συνεργάζονται μαζί του, αυτός που είναι η σωστή νόρμα, το ιδανικό μέλος και αυτός που του επιτρέπεται να «απαιτεί» και να επιβάλλει τον ρυθμό του. Έτσι, ο αργός ρυθμός «παρακωλύει» την εκτίναξη της σκέψης προς τον ουρανό. Και μέσα στη συνέλευση, η διάθεση να συντονιστούν οι ταχύτητες δεν υπήρχε πια. Πέραν των ταχυτήτων, το προχώρημα της θεωρίας «παρακωλύθηκε» και λόγω της εισαγωγής από την πλευρά μας ζητημάτων σχετικών με τη διαδικασία της συνέλευσης…



«Λογική και Ευαισθησία»

«Λογική και Ευαισθησία»



Αναφέραμε προηγουμένως ότι τέθηκαν ζητήματα επί της διαδικασίας. Για να γίνουμε πιο σαφείς θεωρούμε ότι είναι προβληματικό σε ένα αντιεξουσιαστικό εγχείρημα να μην αισθάνεται κάποιος ελεύθερος/η να εκφραστεί λόγω ενός επιθετικού και ειρωνικού «ύφους», μιας γλώσσας, λεκτικής και μη (πχ. χειρονομίες), που δυσχεραίνει την επικοινωνία και τη σύνθεση. Η χρήση ύφους επιβολής με «απαιτήσεις» και «επιθετικά» σχόλια, η ανταγωνιστική διάθεση είναι μέρος της κοινωνικοποίησης όλων μας. Απέναντι σε ένα τέτοιο ύφος άλλοι/ες αναγκάζονται να σιωπούν και άλλοι να παίζουν το παιχνίδι με τα ίδια μέσα. Το κονταροχτύπημα με τα ίδια μέσα (χαριτολογώντας θα λέγαμε «λεκτικοί διαξιφισμοί») χάρη της «πανουργίας του Λόγου» δεν είναι κάτι που έπεσε από τον ουρανό: αποκρύπτει τόσο την διάθεση ανταγωνισμού και επιβολής[2] όσο και τον κάτοχο των μέσων αυτών. Ποιος, λοιπόν, κατέχει τον Λόγο; Κοινωνικοποιούνται όλοι/ες να γίνουν το ίδιο ανταγωνιστικοί μέσα στο καπιταλιστικό πεδίο; ‘Η μήπως, για παράδειγμα, οι γυναίκες μεγαλώνουν και για να γίνουν ευσυγκίνητες, υποταγμένες, εξαρτημένες, δειλές, με μηδενική αυτοπεποίθηση, παθητικές με λίγα λόγια, σε αντίθεση με τους άνδρες και τη λογική, την ενεργητικότητα, τη μαχητικότητα, την ανεξαρτησία, το θάρρος, τη δύναμή τους; Έχουμε ξεμπερδέψει τελικά με την πατριαρχική θέσμισή ή συνεχίζει να παίζει κρυφτό με τους τυφλούς της αντιπάλους; Είναι ανακόλουθο προς το πρόταγμα των αντιεξουσιαστικών εγχειρημάτων να μην προσπαθούν να προβάλλουν στο φάσμα του ορατού τις «αόρατες» αυτές θεσμίσεις (τις οποίες κουβαλάμε όλοι/ες) για το ξεπέρασμά τους όχι μόνο σε ένα προσωπικό επίπεδο αλλά για την κατάργησή τους στο σύνολο της κοινωνίας, που δεν θα γίνει υπερβατικά, δηλ. αναγνωρίζοντας απλά με τη νόηση ότι υπάρχουν, τελεία και παύλα. Γι’ αυτό πρέπει να τίθενται ξανά και ξανά ώσπου να αναγνωριστούν ως τέτοιες (σχέσεις θεσμισμένες κυριαρχικές και όχι αφηρημένα διαπροσωπικές), και όχι να εκλαμβάνονται σαν προσωπική επίθεση ή κατηγορία[3].

Ωστόσο, όταν αναφερόμαστε στη γλώσσα, δε λέμε ότι αρκεί να αλλάξουμε την γλώσσα που ορίζει την πραγματικότητα για να αλλάξει η κοινωνία, αλλά ότι η γλώσσα που χρησιμοποιούμε –η κυρίαρχη γλώσσα ή γλώσσα των κυριάρχων- «φυσικοποιεί» την υποταγή. Στην επόμενη ενότητα θα προσπαθήσουμε να ξεδιπλώσουμε την οπτική μας για την γλώσσα ώστε να γίνουμε κατανοητοί.

Μέρος του προτάγματος είναι και η «συμπεριφορά». Η τελευταία μπορεί να εμποδίσει την επικοινωνία, τη σύνθεση. Η αξιολόγηση (από μέλη της συλλογικότητας) της διαδικασίας, της συμπεριφοράς ως δευτερεύοντα συστατικά, τοποθετούν ταυτόχρονα και τη σύνθεση στο περιθώριο, διαστρεβλώνοντας τη συλλογική διαδικασία. Το να θεωρείται η διαδικασία **δευτερεύουσα** ως προς την άποψη, έως και

:2: Διάθεση που έγινε «βασική» στον καπιταλισμό, ο οποίος την αναγορεύει σε βασικό στοιχείο των ανθρώπων · από την πρωτόλεια συμβουλή «πρεπει να είσαι ανταγωνιστικός για να επιβιώσεις μέσα στο καπιταλιστικό πεδίο» μέχρι το “hommo homini lupus” -ο άνθρωπος είναι λύκος για τον συνάνθρωπό του- και το “bellum omnium contra omnes” -πόλεμος ολων εναντίον όλων- του Hobbes, ο ανταγωνισμός εμφανίζεται στον μύθο καταγωγής του καπιταλισμού.

:3: Το να ανάγεται μια κοινωνική σχέση σε ατομική συμπεριφορά συνεπάγεται ότι α) δεν χτυπιούνται οι δομικές σχέσεις που την δημιουργούν, β) εμφανίζεται σαν προσωπική ιδιαιτερότητα, σαν ενδεχομενικότητα και γ) ενισχύει τον ατομοκεντρικό(εννοούμε την τάση να μεταφέρει όλες τις ευθύνες στο άτομο και να αγνοεί τις κοινωνικές δομές) χαρακτήρα του καπιταλισμού.

τροχοπέδη για την ανάπτυξη της θεωρίας εισάγει τον δυϊσμό πρωτεύον-δευτερεύον, ολικό-μερικό, κεντρικό-περιφερικό, βάση-εποικοδόμημα. Το σκεπτικό αυτό ακολουθεί σαν καθρέφτισμα τον δυϊσμό μέσα στην ίδια την «συγκροτημένη» άποψη: η «κεντρικότητα» της κοινωνικής σχέσης εργασίας-κεφαλαίου αφήνει στο περιθώριο της ιστορίας τόσο τις άλλες κοινωνικές σχέσεις στον καπιταλισμό όσο και ό,τι άλλο δε σχετίζεται με αυτήν. Ό,τι μοιάζει ξένο προς τη σχέση αυτή δε ζυγίζει το ίδιο βάρος, είναι δευτερεύον. Έτσι, παραβλέπεται μια προβληματική στάση-συμπεριφορά, αφήνεται να υπάρχει ως έχει. Το ψευδο-νεωτερικό δίλημμα του διαχωρισμού επιστρέφει ξανά και ξανά. Όμως, όπως δεν υπάρχει διαχωρισμός αίσθησης-νόησης (όπως αναφέρουμε παρακάτω) έτσι δεν υπάρχει διαχωρισμός διαδικασίας-άποψης, μορφής-περιεχομένου. Μορφή και περιεχόμενο είναι ένα και το αυτό, είναι αδιαχώριστα, δεν τεμαχίζονται σε σημαντικό και δευτερεύον. Μια θεώρηση που έχει πρόταγμά της την αυτονομία, κοινωνική και ατομική, οφείλει να τηρεί και την αντίστοιχη διαδικασία. Όσο δημιουργική μπορεί να είναι μια διαφωνία με τις συγκρούσεις της τόσο δημιουργική είναι και η επεξεργασία της διαδικασίας προς την κατεύθυνση της αυτονομίας. Το μέσο είναι το πρόταγμα και το πρόταγμα είναι ολικό, δε διαιρείται σε μορφή και περιεχόμενο. Το πρόταγμα αφορά το ανθρώπινο υποκείμενο στην ολότητά του, δεν αφορά την ξεκομμένη από το υποκείμενο θεωρία. Μέσα στη «σύγκρουση» των απόψεων πρέπει να συνυπολογίζονται και όχι να χάνονται αυτοί που φέρουν τις απόψεις γιατί στο τέλος χάνεται η συντροφικότητα…και η πολιτική πραγμοποίηση των ανθρώπων (δηλ. οι άνθρωποι ως φορείς της «άποψης» - κι όχι ως άνθρωποι) είναι η μόνη που κερδίζει. Έτσι έγινε και στην περίπτωσή μας…

2. για μια ολική αντίληψη του υποκειμένου (ή αναζητώντας τα χαμένα επιχειρήματα...)

«Η παραδοχή ότι η σκέψη επωφελείται από το μαρασμό των συναισθημάτων χάρη στην αυξανόμενη αντικειμενικότητα ή ότι μένει έστω αδιάφορη απέναντί του, είναι η ίδια μια έκφραση της προϊούσας αποβλάκωσης. Ο κοινωνικός καταμερισμός εργασίας επαναδρά στον άνθρωπο, όσο και αν προάγει την υπαγορευμένη αποδοτικότητα. Ανεπτυγμένες μέσω της αλληλεπίδρασής τους, οι ικανότητες συρρικνώνονται, όταν αναγκάζονται να αλληλοαποχωριστούν. […] Από τη στιγμή που έχει εξαλειφθεί και το τελευταίο συναισθηματικό ίχνος, δεν απομένει από τη σκέψη παρά μόνον η απόλυτη ταυτολογία».

Θέση 79, Theodor Adorno – MINIMA MORALIA

Μια σημαντική διαφορά που προέκυψε στη συλλογικότητα – αναμφίβολα άλλο ένα σημείο των καιρών του παντοκράτορα «πανούργου λόγου» - ήταν, ή τουλάχιστον έτσι έτεινε να είναι εν τέλει, η αξιολόγηση του τι θεωρούταν «επιχείρημα» και τι όχι. Δηλαδή, για να δώσουμε ένα παράδειγμα… στην προσπάθεια να εξηγηθεί μια πατριαρχική συμπεριφορά και γιατί ενοχλούσε, κάποιες λέξεις αναγνωρίζονταν επίμονα μόνο ως «φόβος», «συναίσθημα» κτλ και λιγότερο ως επιχειρήματα και έλλογη έκφραση. Άλλοτε, κατά τη γνώμη μας υπήρχαν επιχειρήματα τα οποία αγνοούνταν και άλλοτε κάποιοι/ες φτάναμε να λέμε, όντως, «δεν έχω επιχειρήματα, γαμώτο!». Κι άλλες φορές ο τρόπος που εκφραζόταν μια σκέψη έτεινε να είναι πιο συναισθηματικός. Το πιο δύσκολο για όλους ήταν ότι παράλληλα όντως χανόταν και η συναισθηματική κοινότητα εντός της συλλογικότητας. Σε αυτόν/ην που έκανε μια νύξη για το πώς αισθανόταν και το πώς βίωνε μια εξουσιαστική συμπεριφορά ή έστω μια πιεστική κατάσταση, αντί να υπερισχύσει η εγγύτητα η φιλική και η αλληλεγγύη η πολιτική, αναπτυσσόταν μια επιχειρηματολογία σοφιστική, αδιάφορη και αμυντική. Εν ολίγοις, όλο και περισσότερο λιγόστευε το έδαφος ενός ριζοσπαστικού διαλόγου. Χάναμε, έτσι, το έδαφος της κοινής συνεννόησης πάνω στις βάσεις της, άλλοτε κοινής και άλλοτε διαφορετικής, σκέψης, μνήμης, φαντασίας, συναισθήματος και ηθικής.

Στην ουσία, για να θεωρητικοποιήσουμε λίγο το ζήτημα (παλιά μας τέχνη κόσκινο!), αυτό που κατέληγε να είναι το πρόβλημα ήταν μια επίμονη άρνηση μιας σφαιρικής αντίληψης του υποκειμένου. Οι παραπάνω κατηγορίες (πχ φαντασία, ηθική) δεν ισχυριζόμαστε, βέβαια, ότι ούτως ή άλλως μπορούν να συλληφθούν καθαυτές. Δεν υπάρχει μία κατεύθυνση της φαντασίας ή μία σκέψη. Η φαντασία, αν δε συνεργαστεί με τη σκέψη και με τη μνήμη, είναι πολύ δύσκολο να παράγει πχ έναν πίνακα ζωγραφικής. Δε λέμε εδώ κάτι περίεργο. Ή από την αντίστροφη. Ακόμη και η πιο περίεργη φιγούρα που λαμβάνει χώρα μέσα σε ένα πίνακα του πιο γκροτέσκου ζωγράφου (του Hieronymus Bosch ή του Dali), πάντα έχει την ιδιαίτερη πρωτοτυπία του φανταστικού αλλά αυτό το φανταστικό, στην εξαντλητική του ανάλυση, και πάλι θα βρει τις ρίζες του ή κομμάτια της πρωτοτυπίας του σε ένα άλλο πεδίο. Η άρνηση, όμως, της ίδιας της σύνδεσης των διάφορων κατηγοριών αποτελεί την ίδια την άρνηση της κίνησης της σκέψης ως δι εαυτής. Της μοναδικής σκέψης δηλαδή που μπορεί να υπάρξει, σε πλήρη συνεργασία με όλες τις υπόλοιπες κατηγορίες. Και όπως θα δούμε και αργότερα το να αρνείσαι ρητά μια τέτοια σύνδεση δε σημαίνει ότι δεν υπάρχει αλλά ότι απλά εσύ την αποκρύπτεις, με οποιοδήποτε κόστος· αυτό το κόστος που περιγράφεται θετικά από κάποιους ως «αντικειμενικότητα», για μας αξιολογείται ως το κόστος του «καταμερισμού της εργασίας», της «κανονιστικής γλώσσας» και του «πατριαρχικού λόγου».

Ξεκινάμε από εδώ για να αναπτύξουμε μια σειρά επιχειρημάτων (ελπίζουμε!) ώστε να προσπαθήσουμε να επεξεργαστούμε a posteriori την προέλευση της επιμονής αυτής από συντρόφους/συντρόφισσες να μην αναγνωρίζονται επιχειρήματα σε

κάποιους/κάποιες από μας.

Καταρχήν, ήταν σαν να μη γινόταν κατανοητό το ίδιο το επιχείρημα της κυριαρχίας εναντίον μας: ότι οι αντιστεκόμενοι δεν μπορούν να εκφραστούν ή έστω ότι δεν μπορούν να εκφραστούν σε ίσο επίπεδο κύρους με τους «από τα πάνω». Κι αυτό βέβαια δεν είναι ένα απλό ούτε ένα εύκολο ζήτημα. Από το ότι μπροστά στην πρωτοκαθεδρία της γνώσης των δυτικών θετικιστικών επιστημών ο μη πιστός στον καταμερισμό της εργασίας θεωρείται αμόρφωτος… μέχρι το ότι ο ίδιος ο λόγος (φράσεις, προτάσεις, εκφράσεις, γραμματικοί κώδικες κτλ) αποτελεί κατάφαση στη δεδομένη νόρμα, ο καπιταλισμός θέτει τα όρια του σκεπτού, του χώρου που επενδύεται με κατανόηση και νόημα και, κατ' επέκταση, κύρος και αναγνώριση.

Από τη μια μεριά, υπήρξε στα πρώιμα καπιταλιστικά χρόνια η κατηγορία για αμορφωσιά (τότε που η μόρφωση αποτελούσε ριζοσπαστικό αίτημα…) εναντίον των διαφόρων αντικαθεστωτικών λυσσασμένων (Enrages). Σίγουρα η θέση στα μέσα παραγωγής και το λούμπεν περιθώριο ήταν ικανές συνθήκες εκείνη την εποχή για έναν αποκλεισμό από τη γνώση, την όποια γνώση, βέβαια, έφερε τότε ο λόγος της αστικής τάξης. Αρχίζοντας μέσω μιας άρνησης της θέσης του στα μέσα παραγωγής το προλεταριάτο απέκτησε πρόσβαση σε αυτή την αντεστραμμένη αλλά και σωτήρια γνώση κυρίως αρνούμενο, εν τέλει, τον εγκλωβισμό του στο ταξικό σύστημα ως μια υπο-κατηγορία του επιστημονικού λόγου της πολιτικής οικονομίας. Αφενός, οι εργάτες διαβάζουν το Κεφάλαιο και το Κομμουνιστικό Μανιφέστο του Marx, αφετέρου, αρχίζει ο λόγος τους να διευρύνεται, όσο διευρύνεται και ο δημόσιος χώρος από το εργοστάσιο στην υπόλοιπη καθημερινότητα. Οι πρώτες κινήσεις του ελληνικού φεμινισμού στα 1900 έχουν να κάνουν κι αυτές με το αίτημα της μόρφωσης και οι πρώτες προπαγανδίστριες συνδέονται άμεσα με το χώρο της εκπαίδευσης. Από την Ισταμπούλ μέχρι την Αθήνα, οι γυναίκες της αστικής τάξης πλαισιώνουν τους αγώνες του κλασικού προλεταριάτου χωρίς βέβαια να σημαίνει αυτό ότι όλοι οι αγώνες στα διάφορα επίπεδα είναι μεταξύ τους συμφιλιωμένοι. Μέχρι τη δεκαετία του 60' όπου η ίδια η γνώση και η μάθηση θα βρεθούν στο στόχαστρο από τάσεις που συμμετείχαν στο γαλλικό Μάη, από θεωρητικούς όπως ο Foucault, από το Summerhill του O' Neal και από το κίνημα της «αντι-αυταρχικής εκπαίδευσης» στη Λατινική Αμερική και αλλού (Illich, Goodman, Frehire, Reihmer κλπ), το ζήτημα της εκπαίδευσης στρέφεται γύρω από το ποιοι πάνε σε ποιο σχολείο και πότε. Ο Francisco Ferrer είναι από τους πρωτεργάτες των ελευθεριακών σχολείων. Αξιοπρόσεκτες είναι και οι προσπάθειες της Ρωσίας αμέσως μετά το 17' στο ζήτημα της εκπαίδευσης. Το τι και πως μαθαίνουν εκεί συλλαμβάνεται σφαιρικά πολύ αργότερα από τη σκοπιά της κριτικής, πέρα από τη συνήθη μαρξική ανάλυση (Το σύστημα διδασκαλίας είναι η διδασκαλία του συστήματος). Αυτό δεν είναι μια αβλεψία του κινήματος μέχρι τα 60'. Μέσα σε όλα αυτά τα χρόνια έχουμε σημαντικές αναδιαρθρώσεις σε επίπεδο σημασιών. Το κύρος της γνώσης δεν πληγώνεται μόνο από τους/τις ατίθασους/ες φοιτητές/τριες και τις αφίσες του γαλλικού Μάη για ένα «Τέλος του Πανεπιστημίου» αλλά και από την εκπόρθηση των τελευταίων οχυρών της «αστικής σκέψης της ουδετερότητας». Ανεξάρτητοι στοχαστές, κυνηγοί της αλήθειας πέρα από στρατεύσεις, όπως ο Nietzsche και ο Kierkegaard ή σημαντικές κοινωνικές φιγούρες για τη λειτουργία του καπιταλιστικού μοντέλου όπως «ο ευσυνείδητος και αδέκαστος δάσκαλος» εξαλείφονται μέσα στον ολοένα και αυξανόμενο ατομικιστικό χρόνο. Αυτό έχει να κάνει με μια κρίση νοήματος που χτυπά τη Δύση από το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο και έπειτα μέσα από διάφορους

βαθμούς και διάφορες εντάσεις, κρίση βέβαια που δεν μπορεί να ιδωθεί διακριτά από την κρίση των κεντρικών καπιταλιστικών φαντασιακών σημασιών: της ανάπτυξης, της προόδου και της ορθολογικότητας. Αυτή η κρίση σταδιακά θα χτυπήσει τόσο την οικογένεια όσο και την εκπαίδευση, τόσο την αντίληψή μας για τη Φύση όσο και την αντίληψη της νομιμότητας μιας υγιούς και ορθολογικής κοινωνίας. Και δεν είναι τυχαία, βέβαια, η μεσολάβηση σε όλα αυτά τα χρόνια των δεκάδων αντι-εκπαιδευτικών, οικολογικών, φεμινιστικών και άλλων πολλών αγώνων. Εδώ συγκεκριμένα μας ενδιαφέρει πως, παρόλη αυτή την κρίση, ο κυρίαρχος λόγος μπορεί ακόμη να παράγει αποκλεισμούς γιατί είναι προφανές ότι είτε η γνώση - ξαναγυρνάμε – είναι το ζητούμενο είτε είναι το αντικείμενο της κριτικής, ο μη έχων πρόσβαση στη γνώση και στα όπλα του δυτικού λόγου αποτελεί έναν «παρακμιακό» (decadent).

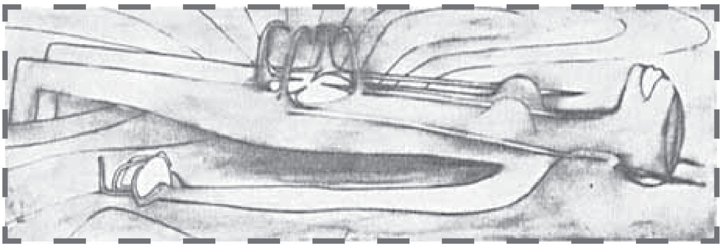
Από την άλλη, διαπιστώνουμε και σήμερα ότι «ούτε το στιλ ούτε η γραμματική είναι πολιτικά ουδέτερα» (Judith Butler, Gender Trouble, xviii). Ξεφεύγοντας από το επίπεδο του περιεχομένου της γνώσης, πηγαίνουμε στο θεμελιώδες επίπεδο του περιεχομένου του οχήματος της γνώσης, τη γλώσσα. Γιατί κάποια λόγια θεωρούνται «δύσκολα» προς κατανόηση; Αν βάλουμε στην άκρη το γενικό παράγοντα της όλο και πιο αναπτυγμένης ημιμάθειας, δεν μπορούμε παρά να δούμε ότι η δυσκολία κατανοησιμότητας ενός λόγου που αποβλέπει στον τερματισμό μιας εκμετάλλευσης είναι αποτέλεσμα και της αποδοτικότητας των πανίσχυρων οχυρών του κληρονομημένου προνομιακού λόγου, πατριαρχικού και καπιταλιστικού εν γένει. Αυτά τα οχυρά, στην κλίμακα των οποίων το συναίσθημα-αποτέλεσμα του βιώματος εκμετάλλευσης και ο ριζοσπαστικός λόγος αποτελούν ένα υποτιμημένο προϊόν, είναι, εν τέλει, οι φετιχοποιήσεις της πραγματικότητας. Φετιχοποιήσεις που ξεκινάνε από το «έτσι είναι η ζωή και δεν αλλάζει» και καταλήγουν στο «έτσι είναι η ιστορία, έτσι είναι η θεωρία, έτσι είναι η επανάσταση…»· «έτσι», παρουσιάζονται πάντοτε σα βαθιές και αυτονόητες «αλήθειες της ζωής». Αυτό που παρουσιάζεται, όμως, σα λαϊκή σοφία δεν μπορεί εύκολα να αποφύγει την κοινή λογική με τους προ-συνεννοημένους κώδικές της. Το τίμημα εδώ της μη-συμμόρφωσης με την κανονιστική γλώσσα που εκφέρει το φετιχισμό «είναι η απώλεια της κατανοησιμότητας» (Butler). Το αδιέξοδο, λοιπόν, του να μην έχεις επιχειρήματα, αν δεν είναι προϊόν της ημιμάθειάς μας, είναι ένα σύγχρονο πολιτικό πρόβλημα. Ποια κανάλια μας έχουν δοθεί για να εκφραστούμε; Ποια οχήματα προσφέρει η γλώσσα σε ένα περιβάλλον που δεν αναγνωρίζει καν το πρόβλημα; Και σήμερα, αν η εξουσία αναγνωρίζεται γενικά κι αόριστα, δεν πρέπει να παραβλέψουμε την οργουελιανή νέο-γλώσσα που έχει θεσμιστεί που, μέσω της κλοπής «δικών μας» εννοιών, μας αφαιρεί το δικαίωμα να ορίζουμε τους όρους του διαλόγου. Μέσα σε αυτή την ψευτο-διαλεκτική που λέγεται διάλογος σήμερα και οι δύο πόλοι (της νομιμότητας και της παρανομίας, της τάξης και της αταξίας, του κομφορμιστικού και του μη κτλ) είναι παρασυρμένοι στους χώρους του κατεστημένου και προβλέψιμου. Μπορούμε να αντιπαραβάλουμε αυτόν τον τρόμο με αυτόν που βίωσαν τα πρώτα υποκείμενα που δέχτηκαν ρατσιστική βία ερχόμενα σε επαφή για πρώτη φορά με το αποικιοκρατικό «έτερον» και μην έχοντας τη γλώσσα για να εξηγήσουν αυτό που συνέβαινε. Οι τρόποι για να καταπιείς ένα τέτοιο βίωμα που χρήζει ανοιχτής και άμεσης αντιμετώπισης προσφέρονται απλόχερα από τον κατεστημένο λόγο: νιώσε ενοχές, αμφισβήτησε το βίωμά σου, δέξου το τι σου λένε οι άλλοι που ξέρουν από αυτά, συμβιβάσου κτλ. Αν είναι να μιλήσεις σε ένα πεδίο που παραδοσιακά δεν ανήκει σε εσένα (πχ δημόσια σφαίρα) και οι άλλοι σε υποδέχονται με αυτή την ύπουλη «ισότητα των άνισων», πρέπει να περάσεις από το στάδιο του τρόμου και έπειτα να πειραματιστείς στο λόγο βάσει των συμμαχιών σου, αν υπάρχουν. Όταν διαπιστώνεις ότι άλλοι μιλάνε για το δικό σου βίωμα ή έστω για το δικό τους παρουσιάζοντάς το σαν δικό σου, όταν διαπιστώνεις ότι σου κλέβουν λέξεις από τη δική σου ιστορία, τότε τα περιθώρια είναι ήδη πολύ μικρά. Με όλα τα μαχαίρια στο τραπέζι να αιωρούνται επικίνδυνα, η κραυγή «δεν έχω επιχειρήματα!» επιτέλους ησυχάζει τους υπόλοιπους και στέλνει εσένα οριστικά εκτός αυτής της καρικατούρας του διαλόγου.

Ξέρουμε εδώ πολύ καλά για το τι μιλάμε. Αυτή η ...«καρικατούρα» για την οποία μιλάμε είναι φορές τόσο βίαιη που αποδιοργανώνει το πεδίο ύπαρξης ενός λόγου διαφορετικού, ετερογενούς. Άλλες φορές είναι εύκολο να την αντιληφθείς, να βρεις τα περάσματα απ' όπου θα διανύσεις μιαν άλλη διαδρομή. Αν η γλώσσα στρώνει τα μονοπάτια της ετερονομίας, άλλο τόσο ανοίγει και τις διόδους της αυτονομίας. Και αυτές οι γραμμές εδώ είναι στρατευμένες γι' αυτό τον τελευταίο σκοπό.

Αυτή η πρακτική, που παριστάνει πως αντιλαμβάνεται τα όρια του λόγου, του απεκδυόμενου του συναισθήματος, καταφάσκει ψευδο-αντικειμενικά, επίσης, σε ένα, αντίστροφο διαφημιστικά, «follow your thought»... Στην παράδοση του πατριαρχικού πολιτισμού όπου ο άνδρας κατέχει το Λόγο (την ορθολογικότητα, την ωριμότητα, τη διεξοδική σκέψη) και η γυναίκα το Συναίσθημα (το φόβο, τη στοργή, τη μεταφυσική εγγύτητα στη φύση), μια τέτοιου είδους διάκριση αναπαράγει το διαχωρισμό της σεξιστικής ιεραρχίας. Βέβαια, μια τέτοια συνθήκη αντίστιξης του δίπολου Άνδρας-Γυναίκα με το δίπολο Λόγος-Συναίσθημα ή ακόμη πιο πίσω ιστορικά Πολιτισμός-Φύση δεν αποτελεί πανάκεια επεξήγησης των πάντων και ιστορικά άλλωστε δεν υπήρξε σε οικουμενικό επίπεδο. Βλέπουμε, όμως, τους μετασχηματισμούς αυτής της φυσικοποιημένης αντίληψης κοινωνικο-ιστορικά και πάλι.

Μια τομή στην πορεία αυτής της αντίληψης, λοιπόν, είναι η είσοδος στον καπιταλισμό και η επακόλουθη ανάδυση των σφαιρών παραγωγής και αναπαραγωγής αντίστοιχα. Αν το εργοστάσιο είναι η μία όψη της σχέσης κεφαλαίου-εργασίας, η άλλη είναι ο οίκος. Εδώ έγκειται και η θαυμαστή λειτουργία του συστήματος. Χωρίς να θίγει θεμελιακά τον πυρήνα της πατριαρχίας, εγκολπώνει τις βασικές διατεταγμένες της λειτουργίας της. Υπάρχει κεφάλαιο χωρίς παραγωγή; θα ρωτήσει κάποιος. Υπάρχει κεφάλαιο χωρίς αναπαραγωγή; Τι είναι σημαντικότερο; Εδώ, σα νύξη μονάχα θα αναφέρουμε ότι αυτά τα ερωτήματα σκοπεύουν προς μια σύλληψη του κεφαλαίου ως στατικού κτιρίου μάλλον χωρίς το τάδε ή το δείνα υλικό, παρά ως κοινωνική σχέση. Η δημόσια παραγωγή (στο εργοστάσιο, άλλωστε, εναποθέτει τις ελπίδες του και ο ίδιος ο Marx για την πολιτικοποίηση των εργατών) πάει τα πράγματα μπροστά, παράγει δηλαδή και την επανάσταση πέρα από την ανταλλακτική αξία. Η ιδιωτική αναπαραγωγή καθηλώνει ή άντε, το πολύ κρατάει τις μηχανές ζεστές για να λειτουργήσουν και την επόμενη μέρα – παράγει αξίες χρήσης για το εμπόρευμα-εργάτης. Για να απολαύει κι αυτή λίγη από την αξία/νόημα αυτής της σύλληψης του σύμπαντος πρέπει να την περιγράψουμε με παραγωγίστικους και μηχανικούς όρους. Στην ουσία το πρόβλημα μεταξύ αυτών των δύο σφαιρών (παραγωγή/αναπαραγωγή) είναι το ίδιο το πρόβλημα διάκρισης μεταξύ ανταλλακτικής αξίας και αξίας χρήσης, ένα εξαρχής αδιέξοδο μαθηματικό-φιλοσοφικό πρόβλημα των πολιτικών οικονομολόγων, μαρξιστών ή μη, που επενδύεται με θεωρητικές φιοριτούρες και επαναστατικό στόμφο. Αλλά ας μην επεκταθούμε άλλο εδώ για το ζήτημα της αξίας (βλέπε στο τελευταίο κεφάλαιο: κριτική της αξίας).

Μια δεύτερη σημαντική τομή, επί καπιταλιστικών συνθηκών, είναι ότι η ίδια η πατριαρχία γίνεται όλο και πιο αφηρημένη σα συνθήκη· αφενός, χάνονται τα κέντρα εξουσίας που ορίζουν τη ρητή θέσμιση της (πχ εκκλησία), αφετέρου, ο ίδιος ο πατριαρχικός λόγος έχει την τάση να εγγράφεται στο υποκείμενο πέρα από την οικουμενική διπολικότητα Άνδρας-Γυναίκα και να γίνεται αφηρημένη κληρονομιά του λόγου. Για το πρώτο, είναι εμφανές ότι εκλείπουν τα κέντρα εξουσίας που δίνουν εντολές σε θεσμικά όργανα για την επιβολή πχ της σωματικής πολιτικής, όπως είχαν τη δύναμη να κάνουν παλιότερα οι παπάδες. Για το δεύτερο, η διπολικότητα, βέβαια, δεν έγκειται σε ρητούς πολέμους μεταξύ ανδρών και γυναικών. Και από την άλλη, η πατριαρχική-καπιταλιστική δομή, από τα κέντρα αδυνατίσματος μέχρι το trafficking, παραμένει εις βάρος βασικά των γυναικών και, γενικά, όσων «εξέπεσαν» του ανδρισμού. Ωστόσο, ο πατριαρχικός λόγος μπορεί να φέρεται ως πολιτισμικό κεκτημένο και εργαλείο επιβολής και – για να το πούμε απλά – από έναν άνδρα προς έναν άνδρα. Μιλώντας για την αφηρημένη λειτουργία του αυτό εννοούμε· ότι το αντικείμενο της επίθεσης πολ-



λαπλασιάζεται. Το ίδιο συμβαίνει και με τον αντι-σημιτισμό που λειτουργεί μια χαρά και χωρίς τον Εβραίο. Όταν ο Εβραίος ταυτίζεται με το αφηρημένο κεφάλαιο, τον πλούτο, τον εκ-μοντερνισμό των ηθών, την αδικία και την «παγκοσμιοποίηση της φτώχειας», είτε λόγω οξύμωρων ιστορικών συνθηκών είτε λόγω κοινωνικών κατασκευών, είναι εύκολο ένας αντι-καπιταλιστικός λόγος να γίνει αντι-σημιτικός. Το ίδιο και με το ρατσισμό σε ένα άλλο επίπεδο, που εναλλάσσει στο στόχαστρό του με χαρακτηριστική ευχέρεια τον «Άλλο». Έτσι, παρεπιμπτόντως, θέλουμε να δείξουμε από εδώ με αυτή τη νύξη ότι αντι-καπιταλιστική και αντι-σεξιστική κριτική δε σημαίνει μόνο συνθηματολογία του στιλ «ενάντια στον καπιταλισμό!» και «ενάντια στην πατριαρχία!» και ούτε μόνο μακρές συζητήσεις για τις μορφές του καταμερισμού της εργασίας και της απαξίωσης της γυναικείας ύπαρξης. Σημαίνει, πρώτα και κύρια, κατανόηση των εργαλείων του λόγου του καπιταλισμού και της πατριαρχίας, της φύσης της εκδίπλωσης της μορφής του εμπορεύματος και του κοινωνικού φύλου. Έτσι, θα μπορέσουμε να αναπτύξουμε κάποτε ένα νέο φεμινιστικό και αντι-καπιταλιστικό λόγο που δεν θα αρκείται να μιλάει… μόνο για το φύλο και την εργασία αλλά το ίδιο το φύλο και η ίδια η εργασία θα έχουν εσωτερικευτεί, αυτή τη φορά, με τα αντι-περιεχόμενά τους (ως αντι-εργαλεία) μιας συνολικής άρνησης του υπάρχοντος, αφού πρώτα κατανοηθούν στη βάση της από-φετιχοποίησής τους.

Και στο ίδιο το ζήτημα του σεξισμού που θίγεται από τις ίδιες τις καταπιεζόμενες θα λέγαμε ότι το συναίσθημα είναι άλλη μια κραυγή που πνίγεται. Μέσω μιας μεταφορικής αντιστοιχίας – εκεί που ο κόσμος της φυσικής ενδο-οικογενειακής βίας έχει τον πρώτο λόγο – όσες σιωπούν, καίγονται. Μα, για αυτή τους τη σιωπή δεν θα κατηγορηθούν οι ίδιες! Όποιος αναγνωρίζει ευθύνη καταρχήν σε αυτόν που παράγει την υποταγή και έπειτα μια δεύτερη ευθύνη σε αυτόν που τη δέχεται γιατί δεν μιλάει, γιατί από φόβο και από εσωτερίκευση αιώνων την απωθεί, τότε μπορούμε να χρεώσουμε ξεκάθαρα σε αυτόν τον αναλυτή αναπαραγωγή της υποταγής ή, τουλάχιστον, αφελή άγνοια (κι αυτή πάλι βέβαια δεν είναι τυχαία!). Ο λόγος είναι με το μέρος κάποιων, ο λόγος είναι έμφυλος και βρίσκεται τόσο στα γραφεία των ακαδημαϊκών και στις λαϊκές, όσο και στους δρόμους και τις συνελεύσεις των αναρχικών. Μια ταμπέλα, μια πολιτική τοποθέτηση δε σώζει την κοινωνικο-ιστορική διάκριση δημόσιας σφαίρας (όπου μπορείς να εκφράζεσαι, να εκτονώνεσαι, να αποφασίζεις τα κοινά) και ιδιωτικής σφαίρας (όπου μπορείς να αναπαράγεις τη συναισθηματική ζωή του άλλου, όπου μπορείς να υποτάσσεσαι στη νεύρωση και να ασχολείσαι με τα «προσωπικά» ή έστω με τα πολιτικά του ανδρός σου). Μια ταμπέλα δε σώζει από το γεγονός της συντριπτικής παρουσίας ανδρών στις συνελεύσεις των ριζοσπαστών. Το φύλο είναι εκεί, άλλοτε με τα ρούχα του «προσωπικού» κι άλλοτε με τα ρούχα του «πολιτικού».

Είναι, άραγε, θέμα χαρακτήρα πχ το πώς έχουμε πολιτικοποιηθεί, το πώς μαθαίνουμε να μιλάμε και να εκφέρουμε επιχειρήματα ή, μήπως, είναι θέμα προσωπικό το πώς θα διαχειριστούμε συναισθηματικά και έλλογα τη βία ενάντια στις γυναίκες στους δρόμους και στα σπίτια; Να πιάσουμε ακροθιγώς το ζήτημα του βιασμού, αυτού στο δρόμο ή στο σπίτι. Η προσωποποίηση του θέματος από τη συνείδηση του μεγαλύτερου τμήματος της κοινωνίας (και άρα δυστυχώς και από τα πολιτικά υποκείμενα) είναι η εξής: ο δράστης θεωρείται άρρωστος, ένας που έχει προβλήματα από την παιδική του ηλικία, ή κακός, ένας που δεν έχει σχέση με το «μέσο όρο» των ανθρώπων το θύμα, πάλι, έχει έναν προσωπικό ρόλο από κει και πέρα να επιτελέσει – η υπόθεσή του δεν πολιτικοποιείται γιατί το βίωμά του δεν μπορεί να συλλογικοποιηθεί μιας και

δεν μπορεί να ακουστεί καν στην κοινωνία. Ο βιασμός ακόμη και σήμερα θεωρείται στίγμα προσωπικό. Πριν μερικές δεκαετίες ήταν κοινή πρακτική στην Ελλάδα τα θύματα βιασμού που εγκυμονούσαν να παντρεύονται τους βιαστές τους – κι αυτό για να μη στιγματιστούν οι ίδιες! Αυτή είναι η λειτουργία της πατριαρχικής θέσμισης. Η ευθύνη γυρνάει στο θύμα αντί για το θύτη. Από την άλλη, όταν ένας φασίστας επιτεθεί σε ένα σύντροφο στο δρόμο η σημειολογία είναι ξεκάθαρα πολιτική – πολιτικός εχθρός επιτίθεται σε πολιτικό σύμμαχο, άρα η βοήθεια είναι δεδομένη. Μπροστά σε ένα βιασμό το καλύτερο που μπορεί να προκύψει είναι μια φιλανθρωπία – και αν! Η αποπολιτικοποίηση του θέματος συνιστά έμμεση συνέργεια, υπόθαλψη της βαρβαρότητας.

Όταν το πολιτικό, λοιπόν, βαφτίζεται προσωπικό κρύβει μια προνομιακή αντιμετώπιση της πραγματικότητας. Όταν το πολιτικό βαφτίζεται προσωπικό σημαίνει ότι μπορούμε να το διαχειριστούμε περισσότερο με συναίσθημα παρά με «ορθολογική σκέψη», να το αντιμετωπίσουμε ως φόβο παρά ως …επιχείρημα. Να το βγάλουμε από την πολιτική ατζέντα αφήνοντάς το για «αλλού». Αυτές οι αυταπάτες κρύβουν το ότι το προσωπικό και ο χώρος της δράσης του, το σπίτι, είναι η χωματερή των συναισθημάτων του πολιτικοποιημένου άνδρα που κάνει την εργασιοθεραπεία του στο πολιτικό «του» εγχείρημα. Με την αφιέρωση όλου του είναι του στην πολιτική ομάδα δεν κραυγάζει κανείς μονάχα για αμφισβήτηση αλλά και για απώθηση. Στη συλλογικότητα σοβαρότητα και συζήτηση, στο σπίτι ξεκούραση και κουβεντούλα. Έτσι, η συνεχής σοβαρότητα της δημόσιας σφαίρας καταντά γελοιότητα και η συνεχής γελοιότητα της ιδιωτικής καταντά σοβαρή, τουλάχιστον γι αυτήν που αναπαράγει τη συναισθηματική ζωή του άλλου εν μέσω νευρώσεων και απωθήσεων.

Είναι προφανές ότι δεν διεκδικούμε εδώ μια ταυτότητα των πεδίων του «πολιτικού» και του «προσωπικού» για να εξαλείψουμε την ανάγκη να μελετηθούν ξεχωριστά. Θίγουμε, όμως, την κατασκευή της απόστασής τους. Το ποια είναι τα όρια του προσωπικού εν σχέσει με το πολιτικό έχει να κάνει με το πώς βόλεψε το δυτικό ορθολογισμό να τα χαρτογραφήσει. Να από-φετιχοποιήσουμε, λοιπόν, αυτό το αυτονόητο και αυταπόδεικτο δίπολο. Και έπειτα να μελετήσουμε σε βάθος τόσο το υποκείμενο όσο και την κοινωνία, με σκοπό τουλάχιστον να διατηρήσουμε στη μνήμη τη ζωή και όχι το τέλος του υποκειμένου. Αυτή η ζωή δεν αφορά, βέβαια, σε ένα μεταφυσικό, ενιαίο, προ-κοινωνικό και γνήσιο άτομο αλλά σε ένα υποκείμενο που παρόλο που γνωρίζει να ερμηνεύει και να αποδομεί από διάφορες οπτικές γωνίες, γνωρίζει επίσης «πώς και τι να πράττει κοινωνικά» και άρα δημιουργικά μέσω της παιδείας του, της αμφισβήτησής του και της ανατρεπτικής του θέσμισης.

Ένα μόνο ενδιαφέρον στοιχείο από τον καταμερισμό της εργασίας σε σχέση με το τι λογίζεται/υπολογίζεται ως επιχείρημα είναι η ποθητή αντικειμενικότητα της ανάλυσης που επιδιώκεται. Είπαμε και πριν ότι άποψη και συμπεριφορά βρίσκονται, ότι περιεχόμενο και μορφή (διαδικασία) συναντώνται. Πιάνουμε εδώ μόνο αυτό το σημείο γιατί είναι αξιοπρόσεκτο και από παλιά διαπιστωμένο στη μαρξιστική ανάλυση. Ο ίδιος ο Marx αυτό που ήθελε να δει, το χρέωσε στους ιστορικούς ή τους οικονομικούς νόμους για να του δώσει μια αντικειμενική θεμελίωση. Και δεν ξεχνάμε ότι, παρόλα αυτά ήταν ένας στοχαστής της sancta realitas. Ο

Καστοριάδης παίρνει αφορμή από αυτό και λέει για τους μαρξιστές ντετερμινιστές: «Ένας ντετερμινισμός δεν έχει νόημα παρά ως ολοκληρωτικός ντετερμινισμός. Ακόμη και ο τόνος της φωνής του φασίστα δημαγωγού ή του εργατικού ρήτορα πρέπει να απορρέει από τους νόμους του συστήματος» (48, ΦΘΚ). Στον καταμερισμό εργασίας μεταξύ συναισθήματος, μνήμης, φαντασίας, σκέψης και ηθικής λειτουργεί ασταμάτητα η ανάγκη για αντικειμενική θεμελίωση. Και ξαναλέμε: στην ουσία η άρνηση της σύνδεσης των κατηγοριών του πνεύματος, αποτελεί άρνηση της ίδιας της δι' εαυτής σκέψης. Τι σημαίνει αυτό; Ότι λειτουργεί μια αντινομία του υποκειμένου, σύμφυτη με τον τρέχοντα εξορθολογισμό της σκέψης. Ότι αφενός οι ιστορικοί νόμοι υπάρχουν ως πέπλο των προσωπικών επιθυμιών, ότι αφετέρου η προσπάθεια για σύνταξη νόμων πάνω στην πραγματικότητα μέσα από μια τέτοια διαδικασία αποσπάται βαθμηδόν από τη συναισθηματική (ορμική, για την ακρίβεια) βάση, από βασικές ψυχικές αρχές και λειτουργίες του ανθρώπου. Αυτό ισχύει τόσο στην περίπτωση των, όλο και πιο εξειδικευμένων επιστημών, που καταφάσκουν στο γενικό πλαίσιο του υπάρχοντος όσο και στην περίπτωση των αμετανόητων μαρξιστών (ή απλώς «επιστημόνων του ιστορικού υλισμού») που ανιχνεύοντας αυτό που μένει σταθερό στην ιστορία (βλέπε νόμος της αξίας, εργασία, πάλη των τάξεων κτλ), αρνούνται τόσο τη δική τους κίνηση/τοποθέτηση όσο και την ίδια την κινητικότητα της εργασίας και της σκέψης γύρω από αυτήν. Δεν θέλουμε εμείς την επανάσταση αλλά οι ανάγκες μας, δεν θέλουμε εμείς κεντρική την εργασία στην ιστορία αλλά ο καπιταλισμός. Πέρα από την προφανή εδώ έλλειψη μιας θεωρίας για το υποκείμενο, στην οποία θα αναφερθούμε σε άλλο σημείο του κειμένου, είναι εξόφθαλμη και η απάτη που διαπράττεται εις βάρος του λόγου. Ο καθηγητής του ποινικού δικαίου δεν μπορεί να δώσει απαντήσεις για «ζητήματα φιλοσοφίας και μεθοδολογίας του δικαίου» γιατί το ποινικό δίκαιο κινείται με το just because και η φιλοσοφία του είναι όπως και όλες οι άλλες επιμέρους φιλοσοφίες: τελειωμένη υπόθεση. Όταν τα πράγματα πάνε μόνα τους κανείς δεν είναι υπεύθυνος για αυτά που λέει. Ούτως ή άλλως, αυτά δεν έχουν καμία σχέση με τη ζωή του.

Όπως είπαμε και πριν, αυτό δεν είναι ένα ζήτημα απλό και εύκολο και δεν επικαλούμαστε οικουμενικές λύσεις γι αυτά τα προβλήματα. Η κριτική που αναπτύσσουμε κατά τη διάρκεια της επεξεργασίας των γεγονότων είναι σημαντική και σκληρή. Για όποιον ξέρει, ωστόσο, να αντιλαμβάνεται τον τρόπο της κριτικής και το στόχο της, καταλαβαίνει ότι δεν μιλάμε στο επίπεδο «να, αυτοί είναι σεξιστές, καπιταλιστές, κακοί άνθρωποι κτλ» άρα «φασίστες, σταλινικοί κτλ». Θα ήταν ψέμα να πούμε, ωστόσο, ότι αυτή η κριτική δεν έχει ουσία και πάθος από την πλευρά μας και ότι δεν αφορά, στο βαθμό που γειώνεται κάπου, στους ανθρώπους με τους οποίους μέχρι πρότινος συνεργαζόμασταν στο TRiSTERO και διατηρούσαμε/διατηρούμε φιλικές σχέσεις. Και πάλι, όμως, πρέπει να γυρίσουμε στους στόχους του κειμένου μας, ένα κείμενο που γράφτηκε, από τη μια, ως επιστέγασμα μιας σοβαρής προσπάθειας δύο χρόνων και ως απολογισμός και, από την άλλη, ως «εγχειρίδιο αποφυγής μερικών κακοτοπιών» για τις όποιες τυχόν πολιτικές ομάδες προκύψουν στο μέλλον και θα ήθελαν να δουν από κοντά κάποιες «παλιές αφηγήσεις». Το κείμενο, λοιπόν, για όποιον ξέρει να διαβάζει μια κριτική, έχει ένα γενικό πολιτικό στόχο και η κριτική που εξαπολύει αφορά στην καταδίκη συγκεκριμένων πολιτικών λογικών. Είναι οι λογικές, λοιπόν, που χρήζουν καταδίκης και όχι τα άτομα. Είναι οι λογικές και οι πρακτικές που (τις περισσότερες τουλάχιστον φορές) οδηγούν σε συνθέσεις και διασπάσεις.

Και τι σημαίνει στην τελική αυτό το «για όποιον ξέρει να διαβάζει μια κριτική»; Σημαίνει μάλλον και μια εντελώς διαφορετική αντίληψη για το τι είναι η εξουσία και η κυριαρχία, η αντίσταση και ο αγώνας, μια αντίληψη που δεν επαναφέρει τα χριστιανικά δίπολα του καλού και του κακού, ούτε καν ντυμένα με το μαρξιστικό/αναρχικό τους μανδύα: «αφεντικά» και «προλετάριοι». Η εξουσία και η αντίσταση σε αυτήν πρέπει να συλληφθούν ξανά ως ένα μάγμα εξουσιών και αντιστάσεων – ένα Κτήνος λέγαμε σχεδόν ποιητικά στον πρόλογο της Τοπολογίας 4. Όχι ένα Κτήνος

(σαν της Αποκάλυψης) που συγκεντρώνει όλες τις εξουσίες και επιτίθεται από όλες τις πλευρές. Αλλά ένα Κτήνος/ιδεολογικό-φαντασιακό νεφέλωμα που κατατρύχει τις ζωές όλων μας και που πρέπει να από-τοτεμοποιήσουμε. Η δομή της κριτικής των προηγούμενων αιώνων σε σχέση με τους συμπαγείς θεσμούς εξουσίας έρχεται να συνδυαστεί από τη δομή της κριτικής των αγώνων του 20ου αιώνα, σε σχέση με την περαιτέρω επεξεργασία της έννοιας της αλλοτρίωσης. Αλλοτρίωση καθημερινή, πνευματική που έχει ως αποτέλεσμα τις διάφορες σύγχρονες κρίσεις ταυτότητας, ατομικές και κοινωνικές. Αλλοτρίωση που πολλές φορές δρα υπόγεια και μέσα στους παραδοσιακούς Τόπους της Επανάστασης.

Ωστόσο – ξαναγυρνάμε – το πρόβλημα είναι ακόμη εδώ. Οι πολιτικές και κοινωνικές ταυτότητες και σχέσεις δεν το επηρεάζουν εκτός αν τα υποκείμενα το συνειδητοποιήσουν και θελήσουν (έχουν την ανάγκη) με κριτικές απόπειρες να το αποσταθεροποιήσουν. Είτε γιατί, λοιπόν, δεν μπορούμε να βρούμε τίποτα το ριζοσπαστικό στην κοινή λογική και πρέπει να ακολουθήσουμε ένα ύφος, μια έκφραση, ένα μέσο το οποίο θα ανοίγει μια ριζική προοπτική ραγίζοντας τα όρια του σκεπτού, είτε γιατί αυτή η ίδια η διάκριση μεταξύ σκέψης και συναισθήματος, ήδη συνεχίζει έναν κυρίαρχο καταμερισμό εργασίας που αγκαλιάζει τη θέσμιση σε όλους του χώρους του κοινωνικού, διασπώντας το υποκείμενο, το σώμα κτλ σε μοριακές αναλύσεις και αντι-αναλύσεις, είτε ακόμη γιατί η πατριαρχική νόρμα μπολιάζει όλες τις μορφές του λόγου αν δεν αποστασιοποιούμαστε (και όχι μόνο) ρητά από αυτήν, το συμπέρασμα δεν μπορεί παρά να είναι ένα: η κάθετη εναντίωση με αυτό «το επιχείρημα των επιχειρημάτων».

Κλείνοντας:

Επιχείρημα, όπως γνωρίζουμε όλοι μας, δεν είναι η βία, ο συναισθηματικός εκβιασμός, οι «βάρβαρες» κραυγές των πρωτόγονων κοινοτήτων. Επιχείρημα, επίσης, δεν είναι οι σοφιστείες που επικαλούνται τη νομιμότητα του Λόγου έναντι οποιασδήποτε ιστορικής αλήθειας ή, σε περίπτωση που οι σοφιστές είναι ειλικρινείς, εναντίον της ίδιας της αλήθειας ή του δικαίου. Το επιχείρημα, ακόμη, δεν είναι μαθηματική εξίσωση – τουλάχιστον όχι πάντα. Στο πεδίο, δε, της κριτικής θεωρίας όπου μπορούμε να αναπτύξουμε μια κριτική φιλοσοφία σε σχέση με το «τι μπορεί και τι πρέπει να σκέπτεται ο άνθρωπος στη σημερινή κοινωνία», τα μαθηματικά δεν μπορούν να δώσουν απαντήσεις. Αλλά, και γενικά, οι ταυτολογίες τύπου «α = α» δεν μπορούν να χρησιμεύουν σαν επιχειρήματα, αφού αναγκαστικά το «α = α» ή «α = μη-β» αγνοεί το εύρος της ανθρώπινης δημιουργίας και φαντασίας. Αγνοεί τόσο το Άουσβιτς, όσο και την Ισπανική Επανάσταση του 36' γιατί, αφενός, κανένα από τα δύο γεγονότα δεν μπορεί να προσπελαστεί πλήρως ορθολογικά και, αφετέρου, και τα δύο συσσωρεύουν για την πραγμάτωσή τους ένα σωρό ιδιαιτερότητες που θα κατατάσσαμε στις «υποκειμενικές» και «αντικειμενικές» συνθήκες, σύμφωνα με το στενό λεξιλόγιο που κληρονομήσαμε από τους απογόνους του μαρξισμού. Το Άουσβιτς[1] είναι μια δημιουργία, σαφώς αρνητική, και τα όσα συνέβαιναν στην Καταλονία του 36' μια δημιουργία, σαφώς θετική. Και στις δύο περιπτώσεις όμως το μέτρο για να αξιολογήσουμε πρέπει να είναι ένας δεδομένος άνθρωπος, ο οποίος ευτυχώς ή δυστυχώς είναι η μόνη συνθήκη που έχουμε στα χέρια μας. Οι πολίτες της κλασικής Αθήνας πίστευαν ότι ο άνθρωπος είναι Ον (ικανός για το καλύτερο, ολοκληρωμένο άτομο) και μη Ον (ικανός για το χειρότερο, ανολοκλήρωτο άτομο). Δεν είχαν την ανάγκη λοιπόν καμιάς αντικειμενικής ηθικής για να θεμελιώσουν το πρόταγμά τους. Αυτή είναι σίγουρα μια οπτική που μπορεί να επιβεβαιώσει και κάποια κομβικά γεγονότα στην Ιστορία. Για να γίνει

πχ το προαναφερθέν Άουσβιτς, είναι γνωστό ότι μόχθησαν εκατομμύρια Γερμανοί αλλά και σύμμαχοί τους. Αυτή η διαδικασία στα μάτια τους είχε αναμφίβολα μια θετική διάσταση ή μάλλον κάτι παραπάνω, μια θετική σημασιοδότηση. Η δημιουργία των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, επιστρέφοντας και σε όσα λέγαμε, αποτελεί λοιπόν κάτι πολύ παραπάνω από μια μαθηματική απόδειξη ή μια γείωση σε αντικειμενικές συνθήκες ή ηθικές κτλ. Η ανθρώπινη δημιουργία (Ιστορία) δεν αποτελεί ένα ξεδίπλωμα επιχειρημάτων (Ιδεών) πάνω στο χαλί της Λογικής, ούτε μια διηνεκής αλύσωση Αιτίων και Αιτιατών μέσα στο εργαστήρι της Τελεολογίας των γεγονότων.

Αυτή η συνθήκη, από την άλλη, δεν οδηγεί σε κανένα σχετικισμό και κανένα ντεζισιονισμό όπως φαντάζονται οι οπαδοί του ντετερμινισμού. Δεν υποστηρίζουμε κάποια ηθική της ευθύνης ή της πεποίθησης, ανεξάρτητη της Ιστορίας. Πεποίθηση και ηθική, δύο παραδείγματα ρήξης με τη συμμετρία της αιτιοκρατίας, δεν υπάρχουν πέρα από την ιστορική κοινωνία που κατοικεί ο άνθρωπος και, για μας, πέρα από το πρόταγμα της αυτονομίας, την ανάγκη και το πάθος να θεσμίσουμε, την επιθυμία η κοινωνία να αλλάξει τον εαυτό της και πάλι και να τον οδηγήσει στο «βασίλειο της ελευθερίας».

Αυτό το βασίλειο της ελευθερίας δεν έχουμε κανένα εχέγγυο ότι θα το πραγματώσουμε. Κανένα εχέγγυο στο επίπεδο του καθαρού νου (ιδέα) και της καθαρής ιστορίας (πράξη). Η μόνη συνθήκη που μας «εγγυάται» ότι μπορούμε να το προσεγγίσουμε είναι η ίδια που μας «εγγυάται» ότι μπορούμε να το αποφύγουμε: η ανθρώπινη δραστηριότητα που είναι ικανή για κοινωνικο-ιστορική δημιουργία. Στο δρόμο αυτής της δραστηριότητας εμείς αναλαμβάνουμε το ρόλο να αφαιρέσουμε τα λουλούδια από τις αλυσίδες, να από-μυστικοποιήσουμε τις κοινωνικές σχέσεις-τοτέμ και, στην περίπτωσή μας (τι είναι το επιχείρημα), να στοχαστούμε ξανά και ξανά πάνω στα όρια του επιτρεπτού μέσα στην κοινωνία αυτή. Επιτρεπτό σε σχέση με την καθημερινή πράξη και τον καθημερινό λόγο για την αυτονομία μας. Για να ανακεφαλαιώσουμε, λοιπόν, αναγνωρίζουμε πολλά επιχειρήματα μέσα στην έλλειψη οργάνωσης που γυρεύει μια συνοχή, μέσα στο άμορφο που θέλει να μορφοποιηθεί και να αναγνωριστεί, ακόμη, και σε αυτό που, καταδικασμένο για χρόνια να ζει στον κόσμο του απλού και ανεπεξέργαστου βιώματος, νιώθει και αισθάνεται περισσότερο παρά αναλύει και συγκρούεται στο πεδίο του «Λόγου». Αυτό, βέβαια, δεν είναι μια φυσική συνθήκη και σύμφωνα με αυτά που έχουμε πει ως τώρα δεν θεωρούμε ήδη το Λόγο ως κάποια a priori «υπερβατική» ουσία που ιστορικά διαφεύγει κάποιων υποκειμένων. Στην ουσία ο Λόγος είναι κατασκευασμένος όσο και τα υποκείμενα, φέροντας την εξουσία που αυτά δέχονται ή αναπαράγουν. Και η υπόθεσή μας είναι να τον ξεσκεπάσουμε.

---

[1] Να κάνουμε όμως μια σύντομη διευκρίνιση μιας και το ζήτημα της ex nihilo Δημιουργίας καθώς και αυτό του Άουσβιτς παρεξηγούνται εύκολα υπό το συνήθως παραμορφωτικό πρίσμα των διάφορων «υλιστών μαρξιστών». Το επιχείρημά μας εδώ, ότι το Άουσβιτς ή – καλύτερα – γενικά το Ολοκαύτωμα αποτελεί ιστορικό γεγονός πέρα από οποιαδήποτε λογική (ορθολογισμό), σκοπό έχει μόνο και μόνο να αποδείξει την αξία και τη μοναδικότητα αυτού του γεγονότος. Από την άλλη, αυτό δεν είναι ένα επιχείρημα για να περιθωριοποιήσουμε το Ολοκαύτωμα, καθώς υποτίθεται δεν υπόκειται σε ορθολογική επεξεργασία, σε αντίθεση με όλα τα άλλα γεγονότα της Ιστορίας που μπορούν να αναλυθούν ορθολογικά. Θέση μας είναι, καταρχήν, ότι κανένα ιστορικό γεγονός δεν μπορεί να αναχθεί στην έννοια του Λόγου και, έτσι, να «εξηγηθεί». Τα γεγονότα μπορούν μόνο να «κατανοηθούν» και αυτό, πάλι, μέσω διάφορων οδών. Επιπλέον, το Ολοκαύτωμα είναι ιστορικά μοναδικό και από την άποψη πως μοιάζει με ένα από τα άκρα της ανθρώπινης ιστορίας – φυσικά, όμως, είναι εφικτό από την άλλη να εξετάσουμε κάποιους παράγοντες που το προετοίμασαν. Για τα προβλήματα του ιστορικού της αντι-καπιταλιστικής σκοπιάς απέναντι στο Ολοκαύτωμα βλέπε τον τόμο «Catastrophe and Meaning – the Holocaust and the twentieth century» που βγήκε υπό την επιμέλεια των Moishe Postone και Eric Santner και συγκεκριμένα το κείμενο "The Holocaust and the Trajectory of the Twentieth century" του ίδιου του Postone. Υποσχόμαστε να επανέλθουμε στο μεγάλο αυτό θέμα καθώς και στα της Ex Nihilo Δημιουργίας.

Γ.

1. Κοινωνικό και Πολιτικό: ένας πρόλογος

«ο εργάτης γίνεται επαναστάτης όχι όταν γίνεται περισσότερο εργάτης, αλλά όταν καταστρέφει την «εργατοσύνη» του. Και σ' αυτό δεν είναι μόνος του το ίδιο ισχύει για τον γεωργό, για τον φοιτητή, τον υπάλληλο, τον στρατιώτη, τον γραφειοκράτη, τον επαγγελματία – και τον Μαρξιστή»

(26, Bookchin, Άκου Μαρξιστή!)

Ήρθε η ώρα να ανοίξουμε το Β' μέρος της μπροσούρας μας. Για όσους ανοίξανε τώρα τους δέκτες των τηλεοράσεών τους, γράφουμε εδώ και κάτι μήνες μια μπροσούρα που στόχο έχει βασικά να εξηγήσει τον τρόπο και τους λόγους διάλυσης της συλλογικότητας TRiSTERO. Το Β' μέρος, όπως προ-είπαμε αφορά στο πως ξεδιπλώθηκε το κυρίως θέμα της διαφωνίας μέσα στη συλλογικότητα. Κάπως άτσαλα, στα περιεχόμενα αυτής της μπροσούρας ονομάσαμε αυτό το κομμάτι της «Περιεχόμενο», εν αντιθέσει με το κομμάτι της «Διαδικασίας». Βέβαια, δεν αφήνουμε περιθώριο για παρεξηγήσεις. Για μας η διαδικασία μιας συνέλευσης αποτελεί περιεχόμενο, **αποτελεί επιβεβαίωση ιδεών και θεωριών στην πράξη.** Εξάλλου, θα βρισκόμασταν σε ισχυρή αντίφαση αν δεν λέγαμε κάτι τέτοιο πλέον. Για το λόγο της «διαδικασίας των συνελεύσεων» διαφωνήσαμε έντονα… στο παρελθόν με τους μισούς συντρόφους και συντρόφισσες από τη Θεσσαλονίκη. Ποιος μπορεί να ξεχάσει εκείνες τις ομηρικές αντιμαχίες, όταν προετοιμαζόμασταν για τον Ιούνη 2003, όπου εκσφενδονίζονταν χαρακτηρισμοί κάθε είδους όταν θέταμε ζήτημα «διαδικασίας»; Αλλά, το είπαμε και στην Τοπολογία 3 μετά τον Ιούνη ότι δεν μπορούσαμε να δούμε τόσο εύκολα μορφή και περιεχόμενο ως διακριτές κατηγορίες. Το αυτό, συνεπώς, και για το ζήτημα περιεχομένου και διαδικασίας.

Εδώ, λοιπόν, - μιας και το πρώτο κομμάτι της μπροσούρας αναφερόταν στο πως βιώσαμε τις συζητήσεις στο TRiSTERO τους τελευταίους μήνες – θα αφιερωθούμε σε αυτό που μας προβλημάτιζε στα ζητήματα θεωρίας που άρχισαν να μπαίνουν στην ομάδα από το Φθινόπωρο και μετά. Αν και – είπαμε δεν μπορείς να ξεχωρίσεις τόσο εύκολα σε αυτή την περίπτωση που αρχίζει η συμπεριφορά και η ψυχολογική πίεση και που η θεωρία και η κριτική.

Αν διάβαζε κανείς/καμιά μόνο το πρώτο μέρος της μπροσούρας, θα νόμιζε ότι δεν έγινε καθόλου συζήτηση ή ότι η πίεση ήταν τόσο μεγάλη που απέκλειε κάθε διάλογο. Και εδώ θυμίζουμε ξανά το οξύμωρο που βιώσαμε. Ενώ η διαφωνία μπορούμε να πούμε ότι λίγο ή πολύ εκτέθηκε στο τραπέζι των συζητήσεων από τα τέλη Γενάρη ως και τα μέσα Απρίλη (2,5 μήνες με 2 συνελεύσεις την εβδομάδα), στο τέλος δεν ήταν δύσκολο και να μείνεις με την εντύπωση ότι δεν είχες συζητήσει καθόλου το θέμα.

Η αλήθεια ήταν ότι τέθηκαν πολλά επιχειρήματα εκατέρωθεν και ότι κανείς και καμιά δεν θα έπρεπε να υποβαθμίσει a priori την κουβέντα που έγινε, με το σκεπτικό ότι αντιμετωπίζαμε ένα ζήτημα με το οποίο ασχολήθηκαν πολλές τάσεις και ομαδοποιήσεις των κινημάτων του 70' κυρίως. Το ζήτημα αυτό, μέσοις άκροις, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ήταν **η κεντρικότητα ή μη της κοινωνικής σχέσης εργασίας-κεφαλαίου και επακόλουθα, στο επίπεδο του προτάγματος, η δυνατότητα ή μη ενοποίησης των διάφορων μερικών κινημάτων υπό μια συνολική αντίσταση στο Υπάρχον.** Προφανώς, η διαφωνία δεν αφορούσε σε ένα επίπεδο προτίμησης λέξεων. Θα προσπαθήσουμε, όσο μπορούμε, σε αυτό το κείμενο, να ξεδιπλώσουμε τα βασικά επιχειρήματα και αντεπιχειρήματα της διαφωνίας στο TRiSTERO όπως τα βιώσαμε. Αυτή η κουβέντα, καθώς τέθηκε σε λάθος βάση (πόλωση της συνέλευσης με την κατάληξη ξαφνικά ότι όποιος δεν είναι μαζί μας είναι «λενινιστής», «δημοκράτης» κτλ, έλλειψη

εμπιστοσύνης και ωριμότητας αλλά και διάθεση να αναζητηθεί «η μία και μοναδική αλήθεια» κτλ), φαινόταν ήδη καταδικασμένη να αποτύχει. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μπορεί να ξαναγίνει με άλλες συνθήκες και σε άλλες συλλογικότητες, οπότε νομίζουμε έχει μια αξία να αναπαράγουμε όσα ειπώθηκαν λίγο ή πολύ μέσα στο πλαίσιο που διεξάχθηκε στη δική μας περίπτωση.

Πριν μπούμε στο ψητό, να διευκρινίσουμε δύο ακόμη πράγματα. Σε αντίθεση με το πρώτο μέρος της μπροσούρας μας, τα μέλη που υπογράφουν αυτό το κείμενο αισθάνονται σε αυτό το δεύτερο μέρος μια συλλογική αδυναμία. Αν και η διαδικασία της συνέλευσης βιώθηκε από τον καθένα διαφορετικά, όλοι είχαμε να καταλήξουμε σε κάποια κοινά συμπεράσματα τα οποία και προτάσσαμε ήδη πριν διασπαστεί η συλλογικότητα. Στο επίπεδο της διαφωνίας, όμως, η αλήθεια ήταν ότι δεν υπήρχαν δύο ή τρεις συμπαγείς απόψεις στην ομάδα οι οποίες συγκρούονταν μεταξύ τους. Υπήρχε μια άποψη, η οποία γινόταν όλο και πιο συμπαγής και επιθετική. Από πλευράς μας υπήρχαν πολλές ενστάσεις σε αυτή την άποψη. Άλλοι/ -ες εξέφραζαν με περισσότερη συνεκτικότητα τις αντιρρήσεις τους και άλλοι/ -ες όχι. Η αδυναμία μας έχει σχέση, λοιπόν, με αυτό το πράγμα: ότι εδώ, όπως και στη συνέλευση, συσπειρωθήκαμε ως διαφωνούντες στην πρώτη άποψη. Στην περιβόητη (και κωμικο-τραγική) «ώρα της κρίσης» που ήρθε ώστε να εκθέσει κάθε μέλος τις απόψεις του σε σχέση με τη… βαριά και ασήκωτη «ταξική ανάλυση» που είχε κατατεθεί από κάποιους, ο περισσότερος κόσμος της συνέλευσης είχε χάσει τον μπούσουλα καθώς πλέον ανοιχτά εκβιαζόταν μια ρητή και ξεκάθαρη άποψη από όλους σε σχέση με το απλό και εύκολο ζήτημα… της τάξης. Εκεί, για άλλη μια φορά συσπειρωθήκαμε ως διαφωνούντες με τις εξής αντιδράσεις: άλλοι τοποθετούνταν ρητά εναντίον της άποψης που είχαν μπροστά τους, άλλοι προέβαλλαν κάποιες πρώτες ενστάσεις, οι υπόλοιποι σκεπτικοί ή σοκαρισμένοι δε μιλούσαν. Δε διστάσαμε, όμως, ποτέ να πούμε ότι **δεν έχουμε ενιαία στάση** παρά επιμέρους ενστάσεις. Αυτό που πιστεύαμε, το λέγαμε απλά και ρητά, χωρίς να πρέπει κάποιος να ψάξει πίσω από τα λόγια μας ή τις σιωπές μας να βρει δολοπλοκίες, συμβολισμούς και …άλλους διαβολικούς (αντεπαναστατικούς) συνειρμούς.

Μια δεύτερη αδυναμία μας είναι πλέον κάποιοι και κάποιες από μας (**κάποιοι και κάποιες…** και όχι όλοι και όλες) να μην μπορούμε να υπερασπιστούμε την έννοια της «τάξης». Προφανώς, είναι σημαντικό το τι λες μετά το TRiSTERO, όσον αφορά την κριτική θεωρία που διατυπώνεις/ διαπιστώνεις. Όμως, εμείς θα μείνουμε στο επίπεδο του να περιγράψουμε την «τάξη», όπως την εννοούσαμε στην ομάδα όσο υπήρχε συλλογική σκέψη και σχεδόν απόλυτη ταύτιση απόψεων. Δε θα πούμε τίποτα παραπέρα, συνεπώς, μιας και ούτε καν τα έχουμε συζητήσει μεταξύ μας αυτοί και αυτές που συνθέτουμε αυτή την μπροσούρα και δεν ξέρουμε ποιοι και ποιες θα συνεργαστούμε στο μέλλον μεταξύ μας. Αρκούμαστε, λοιπόν, στο να περιγράψουμε την «τάξη» όπως την περιεργαζόταν ως έννοια η συλλογικότητα από τον Ιούνη του 2004.

Κατ' επέκταση, για να εκθέσουμε το πώς άρχιζε η προβληματική περί τάξης, πρέπει να αναφερθούμε σε κείμενα στα οποία το TRiSTERO άρχισε να συζητά μετά την εισαγωγή τους στο «Ανάρες». Το περιοδικό «Ανάρες» το οποίο έχει τη δική του σεβαστή ιστορία και ουσιαστικά αλλάζει χαρακτήρα και δομή από τον Ιούνη του 2003 και μετά (η Συντακτική Ομάδα διευρύνεται ώστε να έχει εν τέλει 7 μέλη του TRiSTERO), συχνά είχε το «ρόλο» να επηρεάζει γόνιμα τις συζητήσεις μέσα στο TRiSTERO. Δύο κείμενα που συζητήθηκαν, λοιπόν, και στην ομάδα ώστε τελικά να εισαχθεί και να προχωρήσει λιγάκι το ζήτημα της «ταξικής ανάλυσης» ήταν το κείμενο «Κοινωνικό και Πολιτικό» από το τεύχος 7 του Ανάρες και το κείμενο μετάφρασης αποσπασμάτων του «Για τον ορισμό της εργατικής τάξης» του E. P. Thomson, το οποίο είχε γραφεί το 1963 ως πρόλογος για το βιβλίο The making of the English working class. (Ανάρες 9)

Το TRiSTERO μέχρι που να συζητήσει το ζήτημα της «τάξης» ρητά, έλεγε ότι κάνει ταξική ανάλυση. Στα πρώτα κείμενά μας δεν υπάρχει ο φόβος να γίνει αντικείμενο αναφοράς όλη αυτή η «παλιά ορολογία»… Καθώς συντάσσουμε την Τοπολο-

γία 4 για το «Κράτος Ασφάλειας» σε πολλά κείμενα αρχίζουν να μπαίνουν κάποιοι προβληματισμοί για το νόημα αυτής της ορολογίας και, βέβαια, κατά πόσο μπορεί να συνδυαστεί η φιλολογία περί «ταξικής ανάλυσης» με πιο μετα-μοντέρνες αναλύσεις, οι οποίες χαρακτηρίζονται από ένα λιγότερο απόλυτο χειρισμό των γεγονότων της πραγματικότητας. Αυτός ο προβληματισμός, άμεσα ή έμμεσα, εκφράζεται στις υποσημειώσεις της Τοπολογίας. Επιλέγουμε να τρενάρουμε τη χρήση του όρου της «τάξης» καθώς και τα πολύ πιο βαριά «ταξική σύνθεση» και «ταξική συνείδηση», τα οποία παρέπεμπαν για κάποιους από μας κατευθείαν στη μαρξική ορθοδοξία. Ξεκινά, ως συνήθως, με προτεινόμενη βιβλιογραφία και εσωτερικά πολυσέλιδα κείμενα η συζήτηση. Η λέξη «τάξη» είχε συνδεθεί στο μυαλό του καθενός (αναρχική και μαρξιστική η παιδεία μας γαρ) με κάτι πολύ ριζοσπαστικό, για την ακρίβεια, με το «ριζοσπαστικό». Όταν λέγαμε «πόλεμος ταξικός», μιλούσαμε για ένα αυτονόητο σχήμα. Εδώ η Επανάσταση, εκεί η Κυριαρχία (παρεπιμπτόντως, ο όρος Κυριαρχία εισάγεται ρητά από την Τοπολογία 4 συνοδευόμενος από προβληματισμούς περί του τι είναι σήμερον η «τάξη»). Είναι ενδεικτική και η αφίσα που βγάζουμε «Επανάσταση ή Βαρβαρότητα», αφίσα που πλέον θα υπερασπιζόμασταν πάλι, γι άλλους όμως λόγους.

Οι πρώτοι προβληματισμοί μπαίνουν όταν καταλαβαίνουμε κατά τη διαδικασία της ανάλυσης ότι δεν μπορούμε πλέον να μιλήσουμε τόσο εύκολα για εργατική τάξη στη Δύση για μια σειρά παραγόντων που έχουν επισημανθεί εδώ και δεκαετίες (πχ τριτογενής τομέας, μεταφορά της βιομηχανίας στον 3ο κόσμο, συρρίκνωση εργατικού πληθυσμού σε πολλές δυτικές χώρες, γραφειοκρατικοποίηση των επιχειρήσεων κτλ). Αμφισβητούμε, εξάλλου, βάσει παρατηρήσεων πάνω στο κίνημα αντι-παγκοσμιοποίησης κατά πόσο οι εργάτες και οι ενώσεις τους είναι αυτοί που παλεύουν σε κάθε εποχή ενάντια στο Υπάρχον και, επιπλέον, κατά πόσο ένα ριζοσπαστικό κίνημα χρειάζεται να ξεκινήσει από μια κοινότητα στη θέση παραγωγής, πράγμα ούτως ή άλλως οξύμωρο στη Δύση πλέον λόγω της πολυδιάσπασης της εργατικής σύνθεσης. Άλλοι από μας αποδεικνύονται πιο «ιερόσυλοι» κάνοντας την υπόθεση πως αν η ταξική ανάλυση δεν «ισχύει τόσο» στις μέρες μας, μπορεί να μην ίσχυε ούτε όταν διατυπώθηκε για πρώτη φορά από τον Marx. Από άλλους η «ταξική ανάλυση» αντιμετωπίζεται ως στενή θεωρία και από άλλους ως διευρυμένο ιστορικό εργαλείο. Διατυπώνεται, η θέση ότι οι εργάτες του 19ου αιώνα παλεύουν, όχι όπως έλεγε ο Marx, για να απεγκλωβιστούν από τη θέση τους στην παραγωγή αλλά για να απεγκλωβιστούν από το νέο κόσμο στον οποίο είχαν προλεταριοποιηθεί βίαια (σε αυτό το επιχείρημα κρίνεται το ίδιο σημαντική με την εργασία, δηλαδή, και η αστικοποίηση και η πνευματική αλλοτρίωση, η αλλαγή στο οικογενειακό μοντέλο, στο επίπεδο των αξιών κτλ). τονίζεται, έτσι, και ο υποκειμενικός ή ιστορικός παράγοντας. Ακούγονται, τέλος πάντων, πολλά επιχειρήματα. Όλα μέσα στο πλαίσιο του να βγάλουμε μια κοινή άκρη χωρίς να πέσουμε στον ορθόδοξο μαρξισμό αλλά και το μεταμοντέρνο κομφορμισμό που επαγγέλλεται το τέλος των τάξεων και της Ιστορίας. Είναι ενδεικτικό ότι εμφανίζεται εσωτερικό κείμενο που υιοθετεί το πετυχημένο μοτό, όσον αφορά την περιγραφή της κατάστασης της ομάδας, «Ταξική κοινωνία χωρίς τάξεις», με την έννοια ότι ναι, μεν, ζούμε σε κοινωνία εκμετάλλευσης, αδικίας και διαστρωμάτωσης αλλά, από την άλλη, δεν είναι εύκολο πλέον για μας να διακρίνουμε τάξεις σήμερα αυστηρά διαχωρισμένες τόσο στην παραγωγή όσο και στη συνείδηση. Εξάλλου, ξεκινούσε ήδη ο προβληματισμός, επ αφορμή του κινήματος αντι-παγκοσμιοποίησης, και για τα κινήματα όπως Οικολογία, Φεμινισμός κτλ. Πως θα μπορούσαν όλα αυτά να ενταχθούν στην ανάλυσή μας; Να σημειώσουμε, όμως, από την άλλη ότι ήδη υπήρχε η ένσταση από συντρόφους ότι αν ταυτίσουμε την έννοια της τάξης απλά με την εκμετάλλευση και την κοινωνική αδικία, την αχρηστεύουμε, την οδηγούμε σε ταυτολογία.

Το κείμενο του Ανάρες 7 έκανε κριτική σε διάφορες πολιτικές τάσεις στην Ελλάδα προσπαθώντας αφενός να διασώσει την έννοια της Πολιτικής, πράγμα που φυσικά ακόμη υπερασπιζόμαστε και, αφετέρου, να απαντήσει σε αναλύσεις που έβλε-

παν το ριζοσπαστικό να αναδύεται μόνο μέσα από κοινωνικά κινήματα και όχι πολιτικές διαμεσολαβήσεις (εντάσσοντας εκεί από το ΠΑΣΟΚ μέχρι τους αναρχικούς, πράγμα που βλέπαμε βέβαια, από την άλλη, ότι είχε μια βάση). Η απάντηση που εκδώσαμε είχε να κάνει με το ότι το κοινωνικό μέσα του εμπεριέχει την οργάνωσή του, δηλαδή το πολιτικό και σχεδόν πάντα μέσα στο πολιτικό φωλιάζει μια βάση ρευστότητας και κίνησης, δηλ. το κοινωνικό. Το πολιτικό, εξάλλου, όντας κομμάτι του προτάγματός μας, σήμαινε κυρίως οργανωμένη και ρητή αμφισβήτηση και σε καμιά περίπτωση απλά μια διαμεσολάβηση. Αυτή η κουβέντα βοήθησε αρκετά γιατί το πιο προβληματικό βέβαια για την τάξη δεν ήταν πως θα τη χωρέσουμε σε έναν ορισμό της πολιτικής οικονομίας ή της κοινωνιολογίας αλλά το πώς θα συλλάβουμε την αντίφαση της οργάνωσής της και της διάλυσής της, της νίκης ή της ήττας της καθώς και την πολυμορφία αυτών που την αποτελούσαν. Ήμασταν αποφασισμένοι να βρούμε μία τάξη φυσικά και ο όρος αυτός για μας πάντα είχε μια θετική σημασιοδότηση, παρά τις όποιες ενστάσεις για το βαρύ ιστορικό του φορτίο που του είχε προσδώσει ο σταλινισμός και η εργατική αντιπροσώπευση. Δεν αγνοούσαμε ότι η ιστορία των πρώτων συνδικάτων στην Αγγλία και αλλού, τα πρώτα Σοβιέτ και, κυρίως, ο συμβουλιακός κομμουνισμός ήταν αρκετά κοντά στη δική μας παράδοση.

Η εισαγωγή του Thompson έρχεται να μας τονώσει στο ότι κινούμαστε στη σωστή κατεύθυνση. Με το κυρίαρχο μοτό της: «Class Happens!», έρχεται να πει ότι η τάξη δεν είναι ένα πράγμα, μια καθεαυτή οντότητα, μια βάση-δομή, μια παγιωμένη κατάσταση αλλά μια ρευστή διαδικασία, μια κίνηση, μια τάξη δι' εαυτή. Ήταν αναμφίβολα ένας ορισμός που ταιριάζει και με την εποχή μας, που έλυνε τα χέρια των μαρξιστών από το 60' και μετά. Το Class Happens για μας είχε σημασία τόσο για το επίπεδο της παραγωγής, δηλ. ότι μπορούν να ενωθούν σε έναν αγώνα άτομα από διαφορετικούς τομείς υπερβαίνοντας τον ατομικισμό και το περιβάλλον τους, όσο και για το επίπεδο της συνείδησης, δηλ. ότι στη στιγμή του αγώνα είναι δυνατόν να αίρονται κάποιες από τις βασικές μυστικοποιήσεις της Κυριαρχίας. Σύντομα, όμως από την άλλη, από τον ορισμό του Thompson διαγνώσαμε και τα πρώτα αρνητικά στοιχεία. Ο ορισμός μπορούσε να ερμηνευτεί τόσο γενικά και σχετικά («Η τάξη ορίζεται από ανθρώπους καθώς αυτοί ζουν τη δική τους ιστορία, και, τελικά αυτός είναι ο μόνος ορισμός»), που θα μπορούσε απλά να κάνει μια σούπα για να καλύψει τη θεωρητική αδράνεια του κλασικού μαρξισμού απέναντι στα νέα κινήματα του 70', για παράδειγμα.

Κι έτσι ασχοληθήκαμε με το τι σημαίνει κίνηση για μια κοινότητα ανθρώπων υπό εκμετάλλευση. Με το να λέγαμε ότι «η κοινότητα των εκμεταλλευόμενων» αποτελούν το «προλεταριάτο» δεν έλεγε και πολλά πράγματα – σχεδόν μια ταυτολογία. Ο όρος «προλεταριάτο» συνέχιζε φυσικά να επενδύεται με αμηχανία. Είχαμε πολύ πιο ποικίλες ενστάσεις σε σχέση με αυτόν απ' ότι οι διάφοροι εργατιστές και φιλοεργάτες ανά την Ελλάδα και τον κόσμο (από τα ΚΚ μέχρι τους συμβουλιακούς). Οι εκμεταλλευόμενοι μας ενδιέφεραν, στην ουσία, «ως αγωνιζόμενοι». Αυτή ήταν η κίνηση, ο «αγώνας». Αγώνας ρητός όταν τα μεγάλα κινήματα στην Ιστορία έβγαιναν στο προσκήνιο. Αγώνας άρρητος με την έννοια του καθημερινού, σιωπηλού τρόπου αντιπαράθεσης στο Υπάρχον. Έννοια, για την οποία εκ των υστέρων άρχιζαν να αναδύονται πολλές αντιφάσεις. Μέσα στο ρητό αγώνα οι συνειδήσεις άλλαζαν ή, τουλάχιστον, υπήρχαν συγκεκριμένα παραδείγματα για το ότι άλλαζαν. Τέλος πάντων, το προλεταριάτο, χωρίς να το έχει δει όλη η συνέλευση με καλό μάτι λόγω του βαρύ του ιστορικού φορτίου, έμοιαζε να ορίζεται μετά από πολλές συζητήσεις και αντιφάσεις ως: η κοινότητα των εκμεταλλευομένων/ αγωνιζομένων (ρητά ή άρρητα) που βρίσκονται υπό τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας, ένας ορισμός εν τέλει που περισσότερα έκρυβε παρά έλεγε...

Τελευταίο στάδιο της κοινής πορείας (συλλογικής σκέψης) της συλλογικότητας είναι όταν συζητάμε το θέμα της Εργασίας εν όψει της Τοπολογίας 5 που αναμενόταν για το Σεπτέμβρη 2005. Μέσα στους τελευταίους μήνες ηρεμίας εντός της

ομάδας, ηρεμίας με την έννοια του κλίματος και πάντα σε σχέση με την όξυνση που έλαβε χώρα μετά το Δεκέμβρη 2004, αναζητήθηκε μια εμβάθυνση στην έννοια του αγώνα μέσα από τα κείμενα του John Holloway «Capital Moves» και «12 Θέσεις για την Εξουσία και την Αντι-εξουσία» (το οποία μεταφράσαμε χωρίς να προλάβουμε να τα δημοσιεύσουμε και τα δύο). Επίσης, γυρίσαμε στον, ας πούμε, «μέντορά» μας, Κορνήλιο Καστοριάδη, αυτή τη φορά στα κείμενά του από το Socialisme ou Barbarie, στον οποίο βέβαια αποδίδεται και η σύλληψη από πολύ νωρίς ότι οι κοινωνικοί αγώνες είναι αυτοί που «κινούν» και «χτυπούν» τον καπιταλισμό με μια έννοια: δηλαδή, στο μέτρο που οι αγώνες δεν καταφέρνουν να θέσουν το ζήτημα της ανατροπής του καπιταλισμού όλο και πιο μαζικά και με πιο μεγάλη επιμονή, αφομοιώνονται και τροφοδοτούν το σύστημα, το κάνουν δυνατότερο. Αυτή η θέση βασίζεται στο ότι ο καπιταλισμός διακρίνεται από μια βασική αντίφαση: από τη μια, θέλει να εξαλείψει το ανθρώπινο στοιχείο (με τις μηχανές, με την ελαχιστοποίηση του κόστους παραγωγής κτλ) και, από την άλλη, δεν μπορεί να υπάρξει ο ίδιος χωρίς τους ίδιους ανθρώπους και τη χρήση του ανθρώπινου στοιχείου (πχ ένα ικανό μέσο αντίστασης από πλευράς των εργατών αναδεικνυόταν πάντα η «απεργία ζήλου» με το να κάνουν οι εργάτες στη δουλειά τους ακριβώς ότι προέβλεπε ο κανονισμός του εργοστασίου). Ο Καστοριάδης έλεγε, εν ολίγοις, ότι ο καπιταλισμός κατάφερνε να αφομοιώσει (και μάλιστα βάσει αυτού ζούσε) τον άρρητο αγώνα του «λούφα – κοπάνα – σαμποτάζ», τόσο πολύ εξαρτιέται από την ανθρώπινη κατάσταση. Επιπλέον, ότι το πρόταγμα που θα έπρεπε να τεθεί, θα έπρεπε να ήταν συνολικό και χωρίς διαμεσολαβήσεις, «μεσεύσεις», όπως λέει στο κείμενό του «Η Φαινομενολογία της Προλεταριακής Συνείδησης» («Η γραφειοκρατική κοινωνία», τόμος 1ος, 1948), από συνδικάτα, ρεφορμιστικές οργανώσεις, κόμματα και ουτοπικά προγράμματα.

Αυτά είναι λίγο ή πολύ όσα ασπάστηκε το TRiSTERO σε διάφορες κουβέντες για την «τάξη». Μετά το τέλος της κουβέντας για την Εργασία (δεύτερος άξονας για την Τοπολογία 5) άρχισαν, ωστόσο, οι πιο ισχυρές διαφωνίες και συγκεκριμένα πάνω σε διάφορα κείμενα των συλλογικοτήτων/ περιοδικών Aufheben και Wildcat καθώς και των συγγραφέων Harry Cleaver, George Caffentzis, John Holloway, Massimo De Angelis κλπ – οι οποίοι βέβαια εκπροσωπούν διαφορετικές τάσεις αυτού που λίγο ή πολύ σήμερα αυτό-αποκαλείται συμβουλιακός κομμουνισμός ή αυτόνομος μαρξισμός, επηρεασμένος από τα κινήματα της Αυτονομίας στην Ιταλία και τις ΗΠΑ.

Πάνω στη γενικότερη κουβέντα ακούγονται διατυπώσεις του στιλ «η εργασία είναι κεντρική» (Work is still the central Issue!) αλλά και το ότι «η εργασία **καθορίζει/διαμορφώνει/ρυθμίζει** τις άλλες κοινωνικές σχέσεις» (όπου «άλλες κοινωνικές σχέσεις» βλέπε «φυλή» και «φύλο» κυρίως), ότι «η Ιστορία είναι η πάλη των Τάξεων» κτλ. Αυτά είναι τα ζητήματα που θα συζητήσουμε παρακάτω.

Είναι χρήσιμο να πούμε πριν ξεκινήσουμε ότι όταν θέριεψε η διαφωνία μέλη της συνέλευσης πρότειναν το εξής: **μόνο έναν άξονα** έπρεπε να συζητήσουμε τελικά για την Τοπολογία 5, αυτό ήταν το «Κοινωνικό και το Πολιτικό». Έτσι μεταβαλλόταν επ' αόριστον η ταλαίπωρη κουβέντα για το Φύλο (για την οποία κρινόταν ότι δεν πρέπει μάλιστα να δούμε καν βιβλιογραφία μιας και «ο καθένας έχει μια άποψη για το φύλο» (!!!). Που τη βρήκε άραγε; Μήπως στα πατριαρχικά σκατά που έχει φάει με το κουτάλι μέχρι τα 20, 30 χρόνια του;) και ξαφνικά άλλαζε τούμπα όλη η πορεία της κουβέντας. Αυτός επικαλούνταν τα προαναφερθέντα μέλη ότι θα αποτελούσε τον μπούσουλα της συζήτησής μας και ότι όλα τα υπόλοιπα θέματα μετά θα αναλύονταν πιο εύκολα με βάση αυτόν τον άξονα.

Ενδεικτικά δημοσιεύουμε εδώ τα Περιεχόμενα της Τοπολογίας 5, όπως συντάχθηκαν όλο το Σεπτέμβρη του 2004:

«ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ 5ΗΣ ΤΟΠΟΛΟΓΙΑΣ – ΣΥΖΗΤΗΣΕΙΣ

ΜΕΡΟΣ Α': Το κοινωνικό και το Ιστορικό

- «Δημιουργία και Κοινωνικό-Ιστορικό – πως αναλύουμε την Ιστορία - οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες - Αντικειμενικές και υποκειμενικές συνθήκες – Η πολυεπίπεδη σύγκρουση ως κινητήρια δύναμη της Ιστορίας» - τι είναι «Θεσμός» και «Αυτοθέσμιση».

- Κριτική στο ρεύμα του μαρξιστικού ντετερμινισμού

- «Κοινωνία και Φύση – τι συμπεράσματα αντλούμε από τη φύση για τις ανθρώπινες κοινωνίες – οι μεταφυσικές παγίδες και τα διδάγματα από τα οικολογικά κινήματα – η κριτική του Bookchin και του Kropotkin»

- «Ο εκκοινωνισμός της ψυχής – η ριζική φαντασία – η επεξεργασία της φροϊδικής θεωρίας από τον Καστοριάδη – η παντοδυναμία της ψυχής – το ασυνείδητο - η αυτονομία του κοινωνικού υποκειμένου»

ΜΕΡΟΣ Β': Τάξεις, κινήματα, κοινωνικός ανταγωνισμός

- Κοινωνικές σχέσεις και ιεραρχία – Πως εννοούμε την έννοια «κυριαρχία»;

- «Το ζήτημα της ταξικής διάρθρωσης της κοινωνίας σήμερα – τι αλλαγές βλέπουμε από το παρελθόν – κριτική στη μαρξιστική παράδοση (εδώ κριτική προσέγγιση της μαρξιστικής ταξικής παράδοσης) – ταξική σύνθεση/ το υποκείμενο – ταξική συνείδηση/ ταξικό συμφέρον – οι Αγώνες (που αποτελούν τις τάξεις) και γιατί μας απασχολούν εδώ

- «Το ζήτημα της εργασίας και του κεφαλαίου - Μπορούμε να μιλήσουμε για αστική τάξη δι' εαυτή; Τι συνέχει το κεφάλαιο ως κυρίαρχη κοινωνική δύναμη ή ως κοινωνικό σύστημα; Πως αντιλαμβανόμαστε το κεφάλαιο ως κυριαρχία; Πως αντιλαμβανόμαστε την εργασία; (δημιουργική και αποξενωτική εργασία) - Πως αντιλαμβανόμαστε την τεχνολογία και την οργάνωση της παραγωγής; (θεωρία και προσωπικές μας εμπειρίες)

- Πως εμφανίζεται ο κοινωνικός ανταγωνισμός στην εργασία; (οικονομικός αγώνας, καθημερινός αγώνας) - Αυτοδιαχείριση των μέσων παραγωγής (συζήτηση και κριτική) – νέες θεωρίες εργατισμού – κοινωνικός μισθός»

- «Το ζήτημα των φύλων– που μπλέκεται το φύλο με την παραγωγή – η ανάγκη ενός διακριτού λόγου – κριτική στο μαρξο-λενινισμό – η πατριαρχία – το κοινωνικό φύλο και οι πολιτισμικές κατασκευές – διδάγματα από φεμινιστικά κινήματα»

-Το ζήτημα της φυλής – Η σχέση του με την εργασία και η ύπαρξή του ως μια σχετικά διακριτής από αυτήν κυριαρχικής σχέσης – Ουσιαστικά το ζήτημα του Άλλου (συζήτηση πάνω στην προσέγγιση του Καστοριάδη στο Θρυμματισμένο κόσμο, κεφάλαιο Σκέψεις πάνω στο ρατσισμό).

ΜΕΡΟΣ Γ': Νόημα και κενό νοήματος στο σήμερα

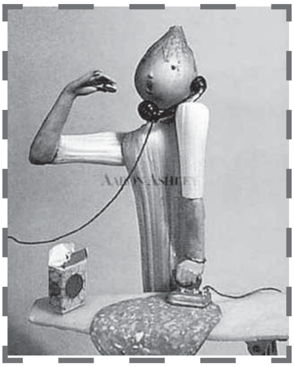
Σύνοψη των συζητήσεων μας μέχρι τώρα γι' αυτό το θέμα και σχετική βιβλιογραφία.

ΜΕΡΟΣ Δ': Πρόταγμα – Ο ρόλος μιας επαναστατικής ομάδας σήμερα

- «Το Πρόταγμα της Αυτονομίας – τι περιλαμβάνει – πως το κατανοούμε – πως γειώνεται με τη σημερινή δράση και θεωρία – ο ρόλος μιας επαναστατικής ομάδας σήμερα

- Σύγχρονα κινήματα: Κίνημα αντιπαγκοσμιοποίησης, κοινωνικά κινήματα στη λατινική αμερική, άγριες απεργίες - Συζήτηση για δημοκρατία, αυτονομία, κολλεκτιβισμό, κομμουνισμό – η ανάγκη ρητής ρήξης με το φιλο-πατριωτικό, φιλο-ισλαμικό λόγο της αριστεράς και κομματιού του αντι-εξουσιαστικού ρεύματος»

- Πολιτικό και κοινωνικό. Κοινωνική απεύθυνση. Υποκείμενα αγώνα. Αγώνες και πολιτική υπεραξία.»



Αυτό το …αρκετά φιλόδοξο σχέδιο για την Τοπολογία 5 δεν πραγματοποιήθηκε βέβαια. Αργότερα, αποφασίσαμε να βγάλουμε την κουβέντα για τη Φυλή και το Ρατσισμό για να την προσθέσουμε στην Τοπολογία 6 που θα ασχολούταν με «το Κράτος και οι θεωρίες περί Κράτους». Ωστόσο, όπως παρατηρεί και ο πιο ανυποψίαστος, ο άξονας «το πολιτικό και το κοινωνικό» υπάρχει σε ένα μέρος απλά του τέταρτου άξονα. Τώρα κρινόταν ότι υπήρχε μόνο ένας άξονας και ότι όλα τα υπόλοιπα θα ρυθμίζονταν από αυτό. Ήταν επόμενο κάποιοι/κάποιες να αντιδράσουμε σε όλα αυτά μιας και βλέπαμε υπόρρητα μια υποβάθμιση του ζητήματος του Φύλου, κυρίως, (αλλά και άλλων όπως η Ψυχή, στην οποία δόθηκε μεγάλο βάρος και στην Τοπολογία 4 και στο Ανάρες 9) το οποίο για μας δεν ήταν θέμα δευτερεύον σε καμία περίπτωση.

Όσοι από μας – ξαναλέμε – θέλουμε να υπερασπιστούμε την έννοια της «τάξης», την εννοούμε όπως την άφησε το TRiSTERO στις τελευταίες του συνελεύσεις. Οι υπόλοιποι αδυνατούμε να την υπερασπιστούμε πλέον, λόγω του εξαιρετικά εχθρικού σταλινικού φορτίου που κουβαλά το οποίο νομίζουμε ότι την υπερκαθορίζει. Κατά τα άλλα, σε δύο θέσεις που ίσως θα συμφωνούσαμε όλοι μας είναι: α) «Οι ανταγωνιστικές σχέσεις παραγωγής δεν μπορούν να υπάρχουν ούτε λογικά, ούτε πραγματικά παρά ως στοιχείο και διάσταση των σχέσεων κυριαρχίας» (80, Καστοριάδης, Χώροι του Ανθρώπου) και β) ότι «Αν μια κοινωνική σύγκρουση είναι ανταγωνιστική, θα τείνει να είναι ανταγωνιστική τόσο στο επίπεδο της παραγωγής, όσο και στο σεξουαλικό και πολιτιστικό επίπεδο. Η ιδέα ότι η σύγκρουση στον τομέα της παραγωγής «δημιουργεί» ή «καθορίζει» μια δευτερεύουσα και παράγωγη σύγκρουση στα άλλα επίπεδα είναι βασικά εσφαλμένη. Οι δομές της ταξικής καταπίεσης επιβάλλονται ταυτόχρονα στα τρία επίπεδα μαζί και είναι αδύνατες και αδιανόητες έξω από αυτό το συγχρονισμό, έξω από αυτή την ισοδυναμία» (307, Castoriadis, Social and Political writings, Vol.1).

Στη συνέχεια του κειμένου προχωράμε με μία κριτική στις κλασικές μαρξικές θέσεις περί τάξεων, τις οποίες βλέπουμε να αποτελούν συγκεκριμένα στοιχεία της ανάλυσης, προς αντιπαραβολή με τις μαρξιστικές θέσεις που εμείς αντιμετωπίζαμε στη συνέλευση για μια «νέα ταξική ανάλυση». Τα στοιχεία που βλέπουμε να απαρτίζουν τη μαρξική θεωρία της τάξης είναι λίγο-πολύ τρία: α) η Αντικειμενικότητα της Ανάλυσης και η αιτιοκρατία μαζί με μια ανάλυση της Ιστορίας, της Επανάστασης και του Αγώνα β) η σύλληψη του Επαναστατικού Υποκειμένου [η προλ (prole) φιλολογία] και γ) η Οικουμενικότητα της Ανάλυσης. Όπως είπαμε και στο Α’ μέρος, άλλες φορές θα υπερασπιστούμε και άλλες φορές θα κάνουμε κριτική στον Marx, δεν είμαστε έτοιμοι ούτε για μια ισοπέδωση, ούτε για μία μη-κριτική ματιά. Ούτως ή άλλως, δεν καινοτομούμε σε κάτι από όλα αυτά.

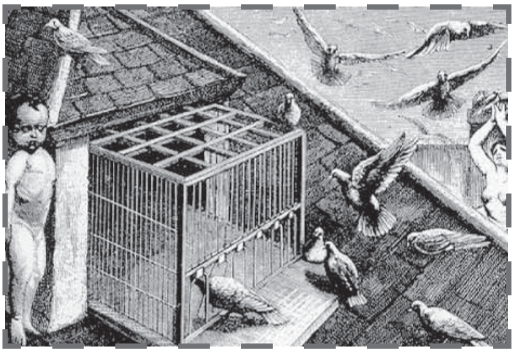
2α. «Εισαγωγικά για τη μαρξική θεωρία»

«Εισαγωγικά για τη μαρξική θεωρία»

Μια πρώτη βάση της περίφημης μαρξικής ταξικής ανάλυσης είναι βέβαια η θεώρηση της Ιστορίας. Υπάρχει σήμερα η άποψη πως ο Marx – τελικά – στο Κομμουνιστικό Μανιφέστο όταν έγραφε ότι ο αγώνας των εργατών περνάει από διάφορες εξελικτικές φάσεις, προέτασσε επιτηδευμένα μια επαναστατική ρητορεία έπαρσης για να συγκινήσει το προλεταριάτο παρά άφηνε να φανούν οι απόψεις του για την Ιστορία. Δυστυχώς, αυτές οι φράσεις του Marx βρίσκονται, όμως, παντού στο έργο του, αν εξαιρέσουμε ίσως τα νεανικά του γραπτά. Η μαρξική αντίληψη της Ιστορίας δεν μπορεί να κρυφτεί ούτε και να καμουφλαριστεί. Αυτή η θεώρηση είναι άλλωστε που γεννά μια σειρά από άλλες αναγωγές της σκέψης στα σημαντικά για τον Marx επίπεδα του ταξικού αγώνα και της κομμουνιστικής επανάστασης. Αντί να κοιτάμε σήμερα τον αντικειμενισμό και τον ντετερμινισμό του Marx ως εξαιρέσεις της θεωρίας του που χρησιμοποίησε τάχα για να συγκινήσει και να συνεπάρει τους εργάτες και τις εργάτριες, θα έπρεπε να τους αναγνωρίσουμε μια διαπρεπή θέση μέσα στο «ταξικό σύμπαν» του γερμανού επαναστάτη.

Είναι σαφές ότι αυτή η θεώρηση της Ιστορίας είναι καθαυτή η ταξική ανάλυση, δηλ. η Ιστορία είναι η πάλη των Τάξεων: αντικειμενική, αιτιοκρατική, τελεολογική, ντετερμινιστική, οικονομίστικη παρά τα φαινόμενα, ρασιοναλιστική, οικουμενική, υλιστική και διαλεκτική (Δες και την κριτική του Καστοριάδη στη «Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας», σελ.19-243). Από εκεί είναι που απορρέουν μια σειρά από άλλες παρεξηγήσεις σε σχέση με το «τι είναι ο αγώνας», «τι είναι το προλεταριάτο» και «ποιο το αντικείμενο της θεωρίας». Η γραμμική θεώρηση της Ιστορίας καθρεφτίζει έναν ακραίο εξελικτικισμό, από τον πρωτόγονο «κομμουνισμό» ως τη φεουδαρχία (την προ-ιστορία) ως τον καπιταλισμό και τον επερχόμενο κομμουνισμό μέσω των σταδίων του κόμματος, της δικτατορίας του προλεταριάτου κτλ (ενεργός Ιστορία). Οι βάσεις, μάλιστα, του κομμουνισμού (σε τεχνικό, πολιτικό και κοινωνικό επίπεδο) θα βρεθούν στο ίδιο το καπιταλιστικό σύστημα (πχ μη-κριτική στάση απέναντι στην τεχνική, δηλ. πλήρως αντι-οικολογική στάση). Η «σιγουριά» του Marx για το σχήμα «από τον καπιταλισμό στον κομμουνισμό» στηρίζεται σε μια εξίσου ακραία αιτιοκρατική αλύσωση των σημασιών του κόσμου που είναι κυρίως και κατεξοχήν οικονομικές. Αυτή η αντίληψη έφτασε στο σημείο να διατυπωθούν «νόμοι» από τον ίδιο τον Marx σε σχέση με την πτώση του ποσοστού κέρδους του κεφαλαίου, σε σχέση με το νόμο της αξίας κτλ, νόμοι που «εξηγούσαν» την ιστορική συνέχεια και κατά συνέπεια «αποδείκνυαν» τις αντιφάσεις και την τελική κατάρρευση του συστήματος. Αυτοί οι νόμοι βέβαια συχνά λαμβάνουν τις ακριβώς αντίθετες θέσεις από τον φαινομενικά ελεύθερο για τα υποκείμενα ταξικό αγώνα. Από τη μια, η Ιστορία κινείται από τους αντικειμενικούς οικονομικούς νόμους και, από την άλλη, από την ελεύθερη δραστηριότητα των μαζών, πράγμα που βάζει τον καθένα και την καθεμιά εν τέλει σε υποψίες για το κατά πόσο μπορείς να διαχωρίσεις τον «έναν» Marx από τον «άλλο». Η ιστορία εξάλλου σε όλο το έργο του φαίνεται να διατηρεί την εγελιανή διαλεκτική της ενότητα, αναποδογυρισμένη υποτίθεται. Εκεί που η πανουργία του λόγου στον Hegel ξεγελά τα υποκείμενα και ο Λόγος βρίσκει την έκφρασή του μέσα από τις πράξεις του υποκειμένου (του Λαού) ο Marx κάνει την κριτική του προτάσσοντας έναν υλισμό και μετέπειτα μια ιστορικότητα (σχετικότητα) της πολιτικής ανάλυσης αλλά και πάλι πέφτει στο χεγκελιανισμό, λέγοντας πως ο Λόγος ουσιαστικά (και πάλι) εκφράζεται στην Ιστορία μέσα από τα οργανωμένα, συλλογικά συμφέροντα των τάξεων (και βέβαια των εξής δύο: του προλεταριάτου και της αστικής τάξης).

Σύμφωνη, λοιπόν, με όλα τα παραπάνω είναι και η υποτίθεται αντικειμενική θεώρηση ότι στον καπιταλισμό Βάση της (κάθε) κοινωνίας αποτελεί η Οικονομία και Εποικοδόμημα ο Πολιτισμός, θέτοντας έτσι σε δεύτερη μοίρα οποιαδήποτε άλλη



κριτική. Μόνο η οικονομία θα μπορούσε να είναι, άλλωστε, κεντρική σε μια κοινωνία στην οποία οι ανάγκες ικανοποιούνται μέσω των μισθών που αποδίδονται κατά τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής. Εδώ, κυριαρχεί, λέει ο Marx, το βασίλειο των αναγκών και εμείς θέλουμε να πάμε στο βασίλειο της ελευθερίας, όπου θα ισχύει η κομμουνιστική αρχή «από τον καθένα σύμφωνα με τις δυνατότητές του, για τον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του». Εκεί, βέβαια, σε εκείνη την κοινωνία, μόλις η πλήρης ελευθερία νικήσει τις ανάγκες, τελειώνει και η Ιστορία. Σήμερα, ωστόσο, που έχουμε ακόμα αρκετή Ιστορία μπροστά μας οι βουλήσεις μας και οι συνειδήσεις μας δεν παίζουν σχεδόν κανένα ρόλο. Είναι οι ανάγκες που έχουν σημασία γιατί το «κοινωνικό είναι καθορίζει τη συνείδηση και όχι η συνείδηση το κοινωνικό είναι». Είναι γνωστή και η θεωρία της εξαθλίωσης που απορρέει από εκεί. Όποιος είναι ο πιο εξαθλιωμένος, είναι ο πιο επιρρεπής στην εξέγερση.

Από εκεί απορρέουν και οι αντιλήψεις περί προλεταριάτου, της πιο εξαθλιωμένης και εξεγερμένης, συλλογικά σκεπτόμενης και αγωνιζόμενης τάξης. Το προλεταριάτο στον Marx είναι σαφώς καθορισμένο. Το ορίζουν η θέση του στα μέσα παραγωγής και τα κοινά του συμφέροντα, που σημαίνουν και την κοινή του συνείδηση. Το προλεταριάτο αυτό έχει έναν ιστορικό ρόλο: να καταστρέψει τον καπιταλισμό και να κάνει τη δικτατορία του, να κάνει την επανάσταση (γιατί είναι το κατεξοχήν επαναστατικό υποκείμενο), άρα να πραγματώσει τη φιλοσοφία και την ιστορία. Μάλιστα ο ιστορικός του ρόλος ξεπερνά την ίδια του τη δράση γιατί όπως έλεγε κι ο Marx στην Αγία Οικογένεια «δεν έχει σημασία τι θέλει ο α' ή ο β' προλετάριος ή όλο το προλεταριάτο αλλά το τι είναι αναγκασμένος να κάνει». Ο ιστορικός του ρόλος ξεπερνά και τον ίδιο του το χαρακτήρα, φαίνεται, γιατί ο Marx παρόλο που γνωρίζει ότι ο προλετάριος αλλοτριώνεται, καθώς αποξενώνεται από το προϊόν του, δεν πιστεύει ότι η αλλοτρίωσή του θα φτάσει σε τέτοια επίπεδα μέσω της τυραννίας του εργοστασίου και της «αγίας»τεχνικής, ώστε να τον κάνει να χάσει και κάθε όρεξη και ελπίδα για την επανάσταση. Η τυραννία του εργοστασίου αντί να συσφίξει τις σχέσεις των προλετάριων, φαίνεται σήμερα ότι τις οδήγησε στον ατομικισμό. Εξάλλου, ο καπιταλισμός συχνά απαντούσε στις διάφορες κρίσεις που δεχόταν, οι οποίες δεν ήταν καθόλου οικονομικές αλλά κυρίως κοινωνικές, με το να κάνει αναπροσαρμογές στο προλεταριάτο ώστε αυτό να βλέπουμε σήμερα ότι δεν αυξάνεται σε κανένα επίπεδο, όπως προέβλεπε ο Marx. Αντίθετα, διασπάται συνεχώς σε μεγαλύτερες ή μικρότερες ομάδες συμφερόντων, αποτέλεσμα του συνεχώς εντεινόμενου καταμερισμού εργασίας και της επιταχυνόμενης απεδαφικοποίησης του κεφαλαίου και της παραγωγής που επιτάσσει η διεθνοποιούμενη Κυριαρχία (βλέπε «Νέα Τοπολογία 4»).

Μάλιστα, πάλι αντίθετα με όσα προέβλεπε ο Marx, εκείνοι τους οποίους αποκαλούσε «τα παλιά σκατά» και των οποίων εξέθετε την «ηλιθιότητα της ζωής τους» (δηλ. τους αγρότες και τους βουνίσιους), εκείνοι ήταν που έκαναν και τις δύο μεγάλες επαναστάσεις του 20ου αιώνα, τη ρωσική και την ισπανική, σε χώρες στις οποίες το βιομηχανικό προλεταριάτο και ο ίδιος ο καπιταλισμός δεν ήταν καθολικά γνωστά και σε καμία περίπτωση ανεπτυγμένα.

Ήταν επόμενο λοιπόν να μιλάμε πλέον, όπως είπαμε και στον πρόλογο, για μια μαρξιστική ορθοδοξία, ανθρώπους που να μαλώνουν πάνω από τα γραπτά του Marx, ισχυριζόμενοι πως μόνο αυτοί κατέχουν την αλήθεια, παρά τις όποιες συνήθως διαβεβαιώσεις τους πως «δεν κατέχουν την απόλυτη αλήθεια» για να μην ταυτιστούν και εντελώς με τις ολοκληρωτικές «εφαρμογές του Marx» από τους Στάλιν, Μάο και

σία.

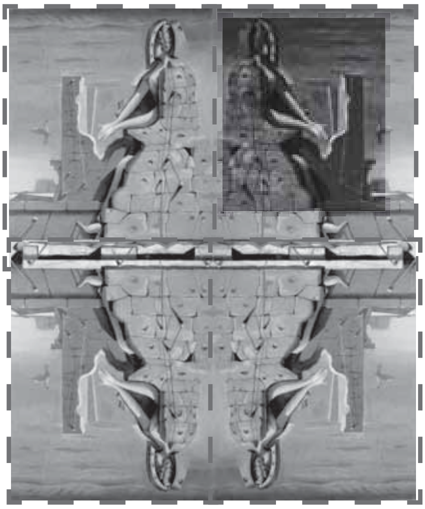
Η οικουμενικότητα, όμως, της μαρξικής θεωρίας μας κληροδότησε και κάτι ακόμα: μια κατηγορηματική άρνηση να γίνει ιδεολογική κριτική σε πολλά κοινωνικά φαινόμενα και, αντίθετα, πάντα να προέχει μια οικονομική κριτική με τα γνωστά εκρηκτικά αποτελέσματα, αν της προσθέσουμε, όπως κάνουν σήμερα ΟΛΕΣ οι τάσεις της αριστεράς και των αναρχικών, το λενινιστικό αντι-ιμπεριαλισμό. Αυτή η οικουμενικότητα είναι που είχε από τότε και ακόμα έχει ολέθρια αποτελέσματα για όσες και όσους επιδιώκουν ένα ριζοσπαστικό διεθνισμό αλλά και μια ετερότητα των ανθρώπων σε επίπεδο φυλής και θρησκείας. Φυσικά, σε όλα αυτά σημαντικό είναι ότι ο Marx έδωσε την ώθηση – έτερον, εκάτερον αν τα πήρε πίσω ή αν διατύπωσε αντίθετα πράγματα σε άλλα έργα, όπως πχ «Το Εβραϊκό ζήτημα» όπου τουλάχιστον διαπραγματεύεται ιδεολογικά την ιδιαιτερότητα του ζητήματος που συζητά πριν καταλήξει σωστά ότι μόνη χειραφέτηση είναι η πολιτική καθολική χειραφέτηση για όλα τα υποκείμενα.

Αυτές οι αντιφάσεις δεν μπορούν να αξιολογηθούν παρά μόνο βάσει των αποτελεσμάτων τους στο επαναστατικό κίνημα, χάρη στο ποιοι από τους μαρξιστές «επικράτησαν» και στο τι διέδωσαν και πως επηρέασαν και τα επερχόμενα ριζοσπαστικά κινήματα. Δεν είναι τυχαίο ότι μια θεωρία του υποκειμένου έλειπε διαρκώς από τα μαρξικά γραπτά. Αυτό διαπιστώθηκε εξάλλου, πρώτα και κύρια, από τους ίδιους τους μαρξιστές, τον Lukacs και τον Korsch, τη Σχολή της Φραγκφούρτης κλπ. Αντί των υποκειμενικών συνθηκών, που πάντοτε έλειπαν, προτάσσονταν συνήθως οι γνωστές αντικειμενικές συνθήκες και, βέβαια, όταν συχνά αυτές δεν ανταποκρίνονταν ούτε καν στην πραγματικότητα, προτασσόταν μια διιστορική, αιώνια «αλήθεια», που το αντικείμενό της, τον καπιταλισμό, τον έθετε ως υποκείμενο της Ιστορίας, να μιλά εξ ονόματος όλων, συμβάλλοντας έτσι έτι περισσότερο στην ετερονομία και το φετιχισμό ή και σε μια ολοκληρωτική διάσταση της κοινωνίας.

Μέσα σε όλα, η έννοια της διαλεκτικής κατάντησε να αποτελείται από τσιμέντο. Διιστορική και υπερβατική παράλληλα. Εφόσον δεν μπόρεσε να βγει από τα δίχτυα του Λόγου, καταδικάστηκε στο να γίνεται το κατοικίδιο των ολοκληρωτικών καθεστώτων και το πειραματόζωο των αριστερών και ακρο-αριστερών σεχταριστών.

Οι θεμελιώδεις απόψεις του Marx γύρω από την Ιστορία και τη θέσμιση είχαν να κάνουν κατ' επέκταση και με τις βασικές αντιλήψεις του γύρω από το προλεταριάτο, τον αγώνα, την επανάσταση και τη θεωρία. Αυτές οι απόψεις έχουν επηρεάσει, λιγότερο ή περισσότερο, όλους μας και όλες μας και το ζήτημα είναι το πώς θα τις ξεριζώσουμε για να τις αντικαταστήσουμε με το πάθος για θέσμιση και φιλοσοφία, την προσπάθειά μας «να είμαστε ελεύθεροι στο επίπεδο της σκέψης», στον αγώνα μας για την ατομική και την κοινωνική αυτονομία, όπου ο καθένας και η καθεμιά μιλάνε εξ ονόματός τους μόνο και επιθυμούν μια τεραστίων διαστάσεων αλλαγή αυτής της κοινωνίας, αλλαγή που ξέρουμε όμως ότι, άμα θέλει, θα την κάνει η ίδια η κοινωνία, όπως την έχει κάνει και στο παρελθόν πολλές φορές.

Συνοψίσαμε εδώ σε λίγες σελίδες κάποιες βασικές κριτικές σε απόψεις που ανιχνεύονται στον ίδιο τον Marx – κριτικές σε απόψεις τις οποίες, αυτούσιες ή «σε μετάλλαξη», αντιμετωπίσαμε και εμείς στη συλλογικότητά μας. Απόψεις με τις οποίες πιστεύαμε ότι είχαμε ξεκαθαρίσει. Αλλά, τελικά, αυτό ίσως ήταν και το λάθος το



δικό μας· ότι μέχρι πρότινος τις είχαμε αντιμετωπίσει απλώς ως «απόψεις», ενώ στην ουσία αποτελούν εκφράσεις κάτι πολύ πιο μεγάλου, σύγχρονων φαντασιακών σημασιών που τυραννούν κυριολεκτικά το κοινωνικό είναι του ανθρώπου εδώ και αιώνες – αυτό που ο Καστοριάδης θα ονόμαζε «κληρονομημένη σκέψη».

Όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι δεν υπάρχει τίποτα αξιόλογο στον Marx. Είμαστε σύμφωνοι τόσο με την κομμουνιστική αρχή «από τον καθένα σύμφωνα με τις δυνατότητές του…» όπως και με την περίφημη 11η θέση του για τον Feuerbach, τόσο με τις αμεσοδημοκρατικές του προεκτάσεις στην Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας και την πολιτική του οξύνοια στο Εβραϊκό Ζήτημα όσο και με το βάθος της ανάλυσής του σε κομμάτια από τα Χειρόγραφα 1844, γραπτά που βέβαια έχουν και θα έχουν αξία για καιρό ακόμη. Όλα αυτά δεν σημαίνουν καν ότι σε πολλά σημεία του Κεφαλαίου ή των Grundrisse δεν υπάρχει μια σωστή βάση κριτικής του εμπορεύματος, του φετιχισμού κτλ. Και, ούτως ή άλλως, όλος ο Marx δεν μπορεί να ισοπεδωθεί για να πούμε εν τέλει ότι απλώς «πέρασε η εποχή του» ή «καλό θα ήταν να τον αφήσουμε στην άκρη πλέον». Το πρόβλημα είναι ακριβώς ότι – κι αυτό το πρόβλημα είναι δεμένο με την ιστορική μοίρα του μαρξισμού – μπροστά στα «ετερόνομα και τσιμεντένια» στοιχεία της θεωρίας του Marx μοιάζουν να καταρρέουν και τα «απελευθερωτικά». Αυτό οφείλεται βέβαια και εγγενώς στη δομή της θεωρίας αυτής η οποία συγκροτείται πυραμιδοειδώς με πιο κεντρικούς και λιγότερο σημαντικούς άξονες, πράγμα που θίξαμε πολλές φορές εδώ…

Προς χάριν μεθοδολογίας, θα περιγράψουμε τις, επακόλουθες αυτών των αντιλήψεων, σκέψεις (τουλάχιστον στη συλλογικότητά μας) σε τρία διαφορετικά πεδία, που βέβαια «βρίσκονται» μεταξύ τους, όπως δείξαμε, στην περιβόητη «ταξική ανάλυση»:

2β. «Αντικειμενισμός – Ιστορία – Επανάσταση – Αγώνας»

"για την κεντρικότητα της εργασίας και των αναγκών"

«Ο ταξικός αγώνας δεν αρχίζει ούτε σταματάει στο σημείο της παραγωγής. Μπορεί να εμφανιστεί μέσα από τη φτώχεια των ανέργων και των ανίκανων για εργασία , πολλοί από τους οποίους δεν έχουν δουλέψει ούτε για μια μέρα στη βιομηχανία· μπορεί να εμφανιστεί μέσα από μια νέα αίσθηση δυνατότητας που σιγά-σιγά διαποτίζει την κοινωνία – από την ένταση μεταξύ «αυτού που υπάρχει» και «αυτού που θα μπορούσε να υπάρξει» - που διεισδύει μέσα σε όλες ουσιαστικά τις παραδοσιακές τάξεις»

(73, Bookchin, Άκου Μαρξιστή!)

Ως θεμέλιο και συνισταμένη όλων των επιμέρους συζητήσεων που κάναμε στη συλλογικότητα συναντούσαμε παντού δύο ακλόνητες και συμπαγείς αποφάνσεις: η μία έλεγε ότι «Οι ανάγκες (δηλαδή ένα κοινωνικό στοιχείο) είναι αυτές που έχουν σημασία για τους προλετάριους και τον αγώνα τους και όχι η συνείδηση, καθώς η ενοποίηση πάνω στο πολιτικό πρόταγμα (συνείδηση – πολιτικό στοιχείο) αποτελεί διαμεσολάβηση (και άρα μυστικοποίηση) της κοινωνικής σχέσης κεφαλαίου-εργασίας, η οποία ακριβώς πρέπει να χτυπηθεί στο ότι καταδικάζει τους προλετάριους στο λεγόμενο βασίλειο της ανάγκης» και η άλλη έλεγε ότι «η εργασία, όντας κεντρική σχέση μέσα στον καπιταλισμό, ήταν, είναι και θα είναι αυτή που καθορίζει τις επιμέρους κοινωνικές σχέσεις όπως πχ τη σχέση-φύλο ή τη σχέση-φυλή». Αυτές οι δύο προϋποθέσεις που τίθονταν από κομμάτι της συνέλευσης ως θεμελιώδεις και ίσως μοναδικές συνιστώσες της «ταξικής ανάλυσης» μας δημιουργούσαν όμως μια σειρά από άλλα προβλήματα, θεωρητικά και μη, που για μας ήταν εξίσου θεμελιώδη.

Να αναφέρουμε κάποια από τα σημαντικότερα… Αυτή η ταξική ανάλυση για μας δήλωνε μια προφανή έλλειψη ενδιαφέροντος για μια θεωρία του υποκειμένου, θεωρία βέβαια που δεν μπορείς να πεις απλά ότι δεν σε ενδιαφέρει να τη διατυπώσεις. Αυτή έχει άμεση σχέση και με το πώς αντιλαμβάνεσαι την αντικειμενικότητα. Για παράδειγμα, στο ερώτημα γιατί η εργασία είναι κεντρική δίνονταν διάφορες απαντήσεις. Αυτές οι απαντήσεις βασίζονταν σε εκτιμήσεις ότι πχ ο αγώνας είναι πιο πρόσφορο να συλλογικοποιηθεί από τη βάση του ζητήματος κεφαλαίου-εργασίας σε όλα τα άλλα ζητήματα. Αντίθετα σε έναν αγώνα γύρω από το φύλο πχ αγώνας ενάντια στην απαγόρευση των αμβλώσεων, οι αγωνιζόμενοι – λέει – διαχωρίζονται εξαρχής με βάση το φύλο τους και δεν υπάρχει περιθώριο από κει και πέρα να συλλογικοποιήσουν τις αρνήσεις τους και ενάντια στο κεφάλαιο, σε όλες τις πλευρές της ταξικής κυριαρχίας. Άλλο συναφές επιχείρημα ήταν ότι ο καπιταλισμός μπορούσε να χειριστεί τις υπόλοιπες κοινωνικές σχέσεις όπως ήθελε (πχ να βάλει γυναίκες στο στρατό, να κάνει τις γυναίκες managers κτλ), δηλ. να εφαρμόσει ένα είδος ισότητας των φύλων, όμως δεν μπορεί να καταργήσει ποτέ τον πυρήνα της σχέσης της εργασίας-κεφαλαίου, πχ τη σχέση εργάτη-αφεντικού, την ανταλλακτική αξία και την κυκλοφορία του χρήματος. Οπότε δεν τον ενδιαφέρει να αφήσει άθικτες τις δομές που συσπειρώνονται γύρω και ενάντια από τη σχέση-φύλο όσο τον ενδιαφέρει να αφήσει άθικτες αυτές τις δομές που συσπειρώνονται γύρω από την εργασία. Η εργασία είναι αυτό που άλλαξε θεμελιωδώς όταν η Ιστορία πέρασε από τη φάση της φεουδαρχίας. Με τα πολλά… το συμπέρασμα είναι ότι η εργασία είναι η κεντρική κοινωνική σχέση στον καπιταλισμό, άρα και οι αγώνες ενάντια σε αυτήν καθαυτή οι πιο σημαντικοί αγώνες. Όλες οι άλλες κοινωνικές σχέσεις απλά ρυθμίζονταν σε σχέση και με άξονα την εργασία. Άρα και όλοι οι άλλοι αγώνες ρυθμίζονταν σε σχέση και με άξονα τα

εργατικά και αντι-εργατικά αιτήματα. Ένας αγώνας ενάντια στην εργασία θεωρούταν καθαυτός ένα «αντι-πολιτικό» πρόταγμα καθώς υπήρχε η αντίληψη ότι ο αγώνας αυτός άρρητα έθιγε ούτως ή άλλως τον ίδιο τον πυρήνα της σχέσης εργασίας-κεφαλαίου, την ανταλλακτική αξία και την ταξική εκμετάλλευση. Έτσι, προέκυπτε ότι οι αγώνες για το φύλο είχαν μια πιο μερική σκοπιά ενώ οι αγώνες για την εργασία μια πιο συνολική, ή τουλάχιστον μια που θα μπορούσε να είναι πιο εύκολα συνολική. Αυτές οι εκτιμήσεις ήταν σίγουρα πολύ ενδιαφέρουσες, στο μέτρο που δεν ισοπέδωναν την πραγματικότητα.

Ήταν, δε, κοινό μυστικό η αντίληψη ότι «εμείς», που αφενός είχαμε εμπιστοσύνη τόσο στη συνείδηση όσο και στις ανάγκες και που αφετέρου δεν δίναμε καμιά προτεραιότητα τόσο στον αγώνα ενάντια στη σχέση κεφαλαίου-εργασίας όσο και στις υπόλοιπες κυριαρχικές σχέσεις και στους υπόλοιπους αγώνες, ρέπουμε προς το να θέτουμε ως πρόταγμά μας την ισότητα όλων (;) ενώ η “ταξική ανάλυση”, αντί της ισότητας, θέτει ως βάση του την κοινότητα. Μια κοινότητα ζωής-ελευθερίας που ξεκινά, όμως, συσπειρωμένη από την κοινότητα των αναγκών.

Αρκετά. Είναι γνωστό ότι η πρόσθεση λέξεων δεν φτιάχνει θεωρία. Και αυτού του είδους η θεωρία καταστρέφει ότι απέμεινε από τη ζωή στη Δύση. Γινόταν πολύς λόγος για κοινότητες αναγκών και εμφανιζόταν μια αποθέωση του βιώματος. Ποιου βιώματος όμως; Και ποιων αναγκών; Του βιώματος της σεξουαλικής καταπίεσης μήπως; Της ανάγκης να καταστραφούν οι εσωτερικευμένες δομές ρατσισμού μήπως; Όχι, βέβαια. Η κοινότητα αναγκών και βιωμάτων γρήγορα καταλάβαινες ότι αφορούσε μόνο ένα βίωμα – την εργασία – και μόνο μια ανάγκη – να εξαρτάσαι από αυτήν την εργασία και να θες να την καταστρέψεις. Αυτή ήταν και η αντανάκλαση αυτής της ψευδούς αντικειμενικότητας πάνω στα όσα δεν λέγονταν αλλά αφηνόταν να υπονοηθούν για το υποκείμενο. Λεγόταν ότι η εργασία είναι το κοινό βίωμα γιατί όλοι και όλες εργαζόμαστε. Ενώ όλοι και όλες δεν «έχουμε» φύλο; Ενώ όλοι και όλες δεν «ανήκουμε» σε κάποια φυλή; Οι προλετάριοι, καθημερινά, αποδεικνύεται ότι έχουν πατρίδα και τη χαίρονται. Πάνε και βαράνε άλλους προλετάριους, για του λόγου το αληθές, επειδή η μία εθνική ομάδα ποδοσφαίρου κέρδισε την άλλη. Οπότε, τι συνέβαινε πραγματικά σε ένα κομμάτι της συνέλευσης και δεν έβλεπε αυτά τα προφανή πράγματα;

Αυτό το περίφημο κοινό βίωμα που διατυμπανιζόταν στη συνέλευσή μας ήταν ξεκάθαρα ένα συγκεκριμένο βίωμα κάποιων ατόμων και όχι όλων. Δυστυχώς, με το να κάνουμε κατασκευές με λόγια κατά βάση θεωρητικά δεν γινόταν αυτό το βίωμα να αναχθεί σε όλους. Μάλιστα, μερικές φορές, τα λόγια γίνονταν τόσο «συνταρακτικά»… Αντί του όλοι και όλες εργαζόμαστε, μερικές φορές λεγόταν «όλοι και όλες πουλιόμαστε» και άλλες χειρότερες φορές «όλοι και όλες εκπορνευόμαστε για το κεφάλαιο», ανεξαρτήτως φύλου και φυλής…

Είπαμε προηγουμένως ότι η κοινή λογική δεν είναι ριζοσπαστική. Μήπως εδώ θα παραήταν χρήσιμη όμως; Για να δούμε… Το θύμα trafficking από την Ουκρανία έχει χειρότερη «δουλειά» στην Ελλάδα από τον έλληνα υπάλληλο με 2,000 ευρώ στην τσέπη το μήνα; Χμμμ…για να δούμε, είναι μια δύσκολη ερώτηση. Η μία ξυλοκοπείται, βιάζεται, φυλακίζεται σε διαμερίσματα 24 ώρες το 24ωρο, δεν ζει καθημερινά και ο άλλος σχολάει και παίρνει από το περίπτερο το αγαπημένο του περιοδικό για τη Yoga. Όντως, «όλοι και όλες εκπορνευόμαστε». Αυτό μόνο ως Ύβρις θα μπορούσε να χαρακτηριστεί. Όχι μόνο ισοπεδώνεις το βίωμα του άλλου που υφίσταται μια επιπλέον καταπίεση από σένα αλλά και του κλέβεις τα λόγια για να μιλήσει για το δικό του βίωμα. Η λέξη «πορνεία» σημαίνει κάτι πολύ συγκεκριμένο για να μπορεί να εμφανιστεί και σε τελείως διαφορετικά συμφραζόμενα. Άσε που στο προηγούμενο παράδειγμά μας το trafficking δεν είναι καν πορνεία. Δεν είναι καν δουλειά. Δεν μοιάζει να είναι καν καπιταλισμός. Μισθοί, απεργίες, διεκδικήσεις, λούφα, ασφάλιση κτλ δεν έχουν δουλειά εκεί πέρα. Όμως, αν δεν είναι δουλειά το trafficking, που θα κατατάξουμε τις δεκάδες χιλιάδες σκλάβες που βίαια φέρνουν στην Ελλάδα οι διάφο-

ροι ελληναράδες και μη, προλετάριοι και μη; Και, μήπως η «απλή» πορνεία μας φαίνεται πιο light, οπότε – άντε – να την πούμε «δουλειά» και να τη συγκρίνουμε με τις υπόλοιπες; Και, μήπως, από την άλλη, να ονομάσουμε τους πελάτες των πορνείων ως «απλά θύματα του καταναλωτισμού, μπλεγμένα στη σφαίρα διανομής του μοχθηρού κεφαλαίου που πουλάει βιασμούς για σεξουαλικότητα»;

Είναι σαφές και σωστό ότι «Σε Ελλάδα, Τουρκία, Αλβανία/ο εχθρός είναι (και) στις τράπεζες και τα υπουργεία» (και όχι μόνο εκεί βέβαια, μιας και ο καπιταλισμός κακός συνήθως ταυτίζεται μονάχα με τους θεσμούς της σφαίρας κυκλοφορίας του κεφαλαίου). Αυτό δε σημαίνει όμως από την άλλη ότι δεν πρέπει να μιλήσεις για τις διαφορές βιωμάτων και αναγκών που έχει ο κάθε προλετάριος – πείτε τον/την όπως θέλετε τέλος πάντων. Χωρίς να τονιστούν αυτές οι διαφορές και να λυθούν εντός των κινημάτων δεν προχωράει τίποτα. Με αυτή την έννοια μόνο, θα μπορούσαμε να υπερασπιστούμε την έννοια της «κοινότητας των αναγκών», αν διευρύναμε αυτή την έννοια τονίζοντας τις διαφορές ακριβώς των βιωμάτων και των αναγκών. Οι διαφορετικές υποκειμενικότητες πρέπει να αναγνωριστούν ως τέτοιες και, παράλληλα, να έρθουν σε επαφή ως τέτοιες για να μπορέσουν να συνθέσουν πάνω σε μία ευρύτερη ταυτότητα-σχέση που θα προτάξουν. Και, βέβαια, και εδώ ισχύει ότι δεν έχει μεγάλη σημασία απλά να αναγνωρίσεις με τα λόγια μια «διαφορετικότητα αναγκών» αλλά αυτό το γεγονός να περάσει άμεσα και στη θέσμιση.

Κλασικό παράδειγμα, η διαμάχη λευκών και μαύρων γυναικών στις ΗΠΑ (φεμινίστριες αυτό-αποκαλούνταν) για το θέμα της άμβλωσης. Το σύνθημα των λευκών αρχικά ήταν να αρθεί η απαγόρευση των αμβλώσεων. Το πρόβλημα με τις μαύρες ήταν ότι τις είχαν υποστεί τις αμβλώσεις με το ζόρι μέσω ιατρικών επεμβάσεων-πειραμάτων. Αν δεν είχε γίνει αυτός ο διάλογος μεταξύ λευκών και μαύρων φεμινιστριών, το σύνθημα «ελεύθερη αυτό-διάθεση του σώματος» δεν θα είχε έρθει ποτέ στην επιφάνεια. Κάποιοι, βέβαια, και τότε έκαναν την ανάλυση ότι όλες, λευκές και μαύρες, «είστε το ίδιο» γιατί ο καπιταλισμός είναι αυτός που καθορίζει την πολιτική των αμβλώσεων και για τις μεν και για τις δε. Αυτό προφανώς δεν είναι λάθος αλλά ούτε και η μόνη αλήθεια. Οι φεμινίστριες του 70' άλλωστε δεν παρέβλεπαν ότι ο καπιταλισμός παίζει κάποιο ρόλο σε αυτή τη διαδικασία. Το ζήτημα ήταν ότι έκαναν τις πρώτες προσπάθειες να αρθρωθεί ένας πολιτικός λόγος για το σώμα, θέμα που απασχόλησε έπειτα το κίνημα για χρόνια ολόκληρα, θέμα εξάλλου που τις ίδιες αυτές τις γυναίκες τις έθεσε αργότερα στην τροχιά του συνολικότερου αγώνα ενάντια στην Κυριαρχία.

«Δεν θα μπορούσε να υπάρξει ποτέ μια μαρξική θεώρηση της οικογένειας, του φεμινισμού ή της οικολογίας γιατί ο Marx αρνείται την ύπαρξη των προβλημάτων που θέτουν ή, ακόμη χειρότερα, τα μετατρέπει σε οικονομικά. Έτσι, απόπειρες δημιουργίας ενός μαρξικού φεμινισμού τείνουν να εκφυλίζονται σε «μισθό για τις νοικοκυρές», μιας μαρξικής ψυχολογίας σε μια μαρκουζιανή ανάγνωση του Freud και μιας μαρξικής οικολογίας στο "η ρύπανση είναι επικερδής"»

(23, Bookchin, Ο Μαρξισμός σαν Αστική Κοινωνιολογία)

Το να ανάγεις την εργασία, λοιπόν, ως κεντρική κοινωνική σχέση στον καπιταλισμό αλλά και τις ανάγκες ως αυτό που έχει προτεραιότητα είδαμε ότι μπορεί να προκαλέσει διάφορες διαστρεβλώσεις για να χωρέσει αυτό το μοτό στην «αντικειμενική πραγματικότητα». Εξάλλου, ποια εργασία; Προφανώς, την αφηρημένη εργασία (για την οποία θα συζητήσουμε στην κριτική της αξίας παρακάτω). Αλλά και ποιες ανάγκες; Ποιες είναι οι ανάγκες του ανθρώπου; Είναι το φαγητό, η αξιοπρέπεια, η επιβίωση; Όλα αυτά και τίποτε από αυτά; Όπως σωστά έχει δείξει ο Καστοριάδης (ΦΘΚ), δεν υπάρχουν οικουμενικές ανθρώπινες ανάγκες. Ακόμα και στο θέμα του

φαγητού κανείς δεν τρώει απλά 2,000 ή 1,000 θερμίδες ως ανάγκη. Τρώει όμως κρέας και άλλος δεν τρώει κρέας γιατί είναι vegetarian. Τρώει μοσχάρι και ο άλλος δεν τρώει μοσχάρι γιατί το θεωρεί ιερό ζώο κοκ. Οι σημασίες είναι, λοιπόν, αυτές που καθορίζουν τις ανάγκες πχ για το αν κάποιος θα θέλει να έχει δύο αυτοκίνητα ή κάποιος θα θέλει να μην έχει τηλεόραση στο σπίτι. Οι ανθρώπινες σημασίες έχουν αξία πολύ ευρύτερη, δε, από τις ανθρώπινες εν ζωή ανάγκες από την άποψη ότι τις ξεπερνούν. Οι παλαιστίνιοι που ανατινάσσονται στο Ισραήλ είναι σαφές ότι μέσω της σημασιοδότησης που έχουν εσωτερικεύσει κοινωνικά, δεν ενδιαφέρονται για τη ζωή τη δική τους ούτε και αυτών που θα σκοτώσουν. Οι δικές τους σημασίες έχουν να κάνουν με τη ζωή που τους/ τις υπόσχονται μετά…την επίγεια ζωή ή και με τη ζωή που δε ζουν (για διάφορους λόγους) στη Λωρίδα της Γάζας. Οι σημασίες αυτές, ωστόσο, κατασκευάζονται από τους ίδιους τους ανθρώπους. Αυτή είναι η διαφορά και μιας κοινωνικο-ιστορικής ανάλυσης από μια υποτίθεται διαλεκτική εποπτεία της Ιστορίας που επικαλείται αντικειμενική θεμελίωση. Η μία χρεώνει την Ιστορία στους ανθρώπους (αυτοθέσμιση) και όχι στο υποκείμενο ή το αντικείμενο και η άλλη χρεώνει την Ιστορία στο Αντικείμενο που έχει μια υποκειμενικοποιημένη μορφή, τις ανθρώπινες ανάγκες που τελικά είναι τα ταξικά συμφέροντα.

Μπορεί να μη γίνεται συζήτηση για έναν Λόγο που την κίνηση του εκφράζει μέσα στην Ιστορία ο Λαός (Hegel), αλλά η χεγκελιανή «πανουργία του Λόγου» εκφράζεται με ένα διαφορετικό τρόπο. Την ιστορία κινούν τα συλλογικά συμφέροντα ανεξάρτητα της επιμέρους βούλησης των υποκειμένων (*«Δεν έχει σημασία τι θέλει ο α' ή ο β' προλετάριος…»* Marx). Τα συλλογικά συμφέροντα εκφράζονται μέσα από την ιστορική κίνηση των δύο κυρίαρχων τάξεων, του προλεταριάτου και της αστικής τάξης. Γι αυτό, όταν και στη μικρή μας συνέλευση καταθέταμε ενστάσεις για το πόσο ορθές είναι αυτές οι εκτιμήσεις για την κεντρικότητα της εργασίας, η απάντηση συχνά ήταν ότι «την εργασία δεν την θέλουμε εμείς να είναι κεντρική αλλά ο καπιταλισμός». Το τι «ήθελε» ο καπιταλισμός, αυτό το υπερ-υποκείμενο που έδειχνε ότι υπήρχε μια έλλειψη μιας θεωρίας του υποκειμένου «επί της γης», ανήγαγε την αντικειμενική θεμελίωση της ταξικής ανάλυσης εκεί ψηλά, στις «άγνωστες βουλές του Κυρίου». Κάθε συζήτηση από κει και πέρα έπρεπε να περάσει σε μεταφυσικό επίπεδο.

Αν ο Hegel λέει ότι *«Αυτά όμως που κάνουν οι άνθρωποι δεν είναι αυτά που αυτοί θέλουν αλλά αυτά που θέλει ο Λόγος: οι άνθρωποι δεν καταλαβαίνουν ότι ο Λόγος τους χρησιμοποιεί σαν όργανα για την πραγματοποίηση των δικών του σκοπών»*, ο Ένγκελς συνέχισε για να πει ότι *«τα αληθινά κίνητρα της πράξης του (ανθρώπου), του μένουν άγνωστα»*. Σύμφωνα με αυτή τη μεταφυσική οντολογία αρχίζουν οι πρώτοι κραδασμοί του υποκειμένου που ιστορικά φέρει το ρόλο του να κάνει την επανάσταση: *«οι ίδιες οι προθέσεις κι αυτή η ίδια η εσωτερική ζωή των ανθρώπων εξαφανίζονται και ταυτίζονται με την εξωτερική τους εκδήλωση: την πράξη. Μέσα σε αυτό τον κόσμο της «εξαπατημένης συνείδησης» όπου άλλα θέλει, άλλα κάνει και άλλα νομίζει ότι κάνει, ο άνθρωπος υφίσταται ένα διχασμό της συνείδησης»* (174, Παπαϊωάννου, Η Γένεση του Ολοκληρωτισμού).

Ποιος είναι, λοιπόν, ο κύριος Καπιταλισμός και ποια τα ταξικά συμφέροντα; Ο καπιταλισμός, αν ειδωθεί ως ένα σύστημα που κυρίως άλλαξε τη σχέση εργασίας και επέβαλε την ανταλλακτική αξία και τα εργοστάσια, σημαίνει ότι δεν ξέρουμε να διαβάζουμε Ιστορία αλλά μόνο μια πολύ μερική πλευρά της, την ιστορία της πολιτικής οικονομίας. Αν ειδωθεί ως ένα σύστημα το οποίο αντιμάχονται οι εργατικές/ εργαζόμενες «μάζες», πάλι διαβάζουμε μια πολύ μερική ιστορία, αυτή των εργατικών κινημάτων που ένα σημαντικό κομμάτι τους έτυχε να σχηματίσει και τα πρώτα μερικά αλλά και αντιδραστικά κινήματα – παρόλο δηλαδή που εναντιώθηκαν καταρχήν με ριζοσπαστισμό στην εργασία, κατρακύλησαν έπειτα προς τις δυνάμεις της σοσιαλδημοκρατίας και του φασισμού. Ο καπιταλισμός είναι ένα σύστημα ζωής, ή καλύτερα καταστροφής της ζωής, που δεν ήρθε μόνο στην οικονομία αλλά και στη θρησκεία, το θεσμικό δίκαιο, την εκπαίδευση, τα φύλα και τις φυλές, την ηθική και τις επιστήμες, την τεχνική και τους στρατούς κτλ. Είναι ένα σύστημα που το έφεραν συνεπώς

οι άνθρωποι και μάλιστα μεγάλα κομμάτια του πληθυσμού που αποτελούσε η τότε κυρίαρχη αστική τάξη. Η μάχη που δόθηκε ήταν σφοδρή σε όλα τα επίπεδα. Και ακόμη δίνεται. Με τη διαφορά, όμως, ότι σήμερα και το ίδιο το «προλεταριάτο», όπου υπάρχει αυτό, είναι εμποτισμένο από πλήθος καπιταλιστικών αξιών και αλλοτριωμένο για τα καλά. *«Στο εργοστάσιο»*, σωστά παρατήρησε ο Bookchin, *«η καπιταλιστική παραγωγή δεν ανανεώνει μόνο τις κοινωνικές σχέσεις του καπιταλισμού με κάθε εργάσιμη μέρα, όπως παρατήρησε ο Marx, ανανεώνει επίσης την ψ υ χ ή, τις αξίες και την ιδεολογία του καπιταλισμού»* (19, Άκου Μαρξιστή!).

Στην αυγή του καπιταλισμού αυτό που άλλαζε, όπως είπαμε, και ήταν σημαντικό πέρα από την εργασιακή συνθήκη ήταν το τελειωτικό χτύπημα στη θρησκεία, ο τερματισμός της αγροτικής ζωής και των αντίστοιχων συνηθειών της και χιλιάδες ακόμη παράγοντες τους οποίους από κει και πέρα ο Marx και επακόλουθα οι μαρξιστές απλώς ανάγουν στην εργασία. Αντί όλα αυτά να ειδωθούν στην ιστορική τους κίνηση, η εργασία φαίνεται να μπαίνει μπροστά και να παρασύρει όλα τα υπόλοιπα. Η οικονομία και ο εργατισμός θριαμβεύουν. *«Δεν είναι τυχαίο που ο Marx ακολουθεί τα ίχνη της αστικής πραγματικότητας απογυμνώνοντας το προλεταριάτο από τις κοινωνικές και προσωπικές μορφές χωρίς τις οποίες δεν μπορεί να αναπτύξει τη δημόσια ύπαρξή του σαν τμήμα μιας οικουμενικής ανθρωπότητας. […] Το ότι ο Marx αντιλαμβάνεται το προλεταριάτο σαν μια κατηγορία της πολιτικής οικονομίας – σαν «κάτοχο» της εργατικής δύναμης, αντικείμενο εκμετάλλευσης της αστικής τάξης και δημιούργημα του εργοστασιακού συστήματος – αντανακλά και ιδεολογικοποιεί τη μονόπλευρη κατάστασή του στον καπιταλισμό σαν «παραγωγική» και όχι επαναστατική δύναμη»* (57, Bookchin, Ο Μαρξισμός σαν Αστική Κοινωνιολογία).

Γι' αυτό, λοιπόν, και αν αποδομήσουμε την κεντρικότητα της εργασίας και των αναγκών η ταξική πάλη αποκτά ένα διαφορετικό νόημα: «δεν μπορεί παρά να είναι η ριζική άρνηση του εγκλεισμού στην ταξική οντότητα και *συνείδηση. Για το προλεταριάτο, αυτό σημαίνει να αρνηθεί την αστική τάξη αφού αυτή του αποδίδει ταξικό στάτους. Δεν σημαίνει να αρνηθεί τον εαυτό του ως στερημένο μέσων παραγωγής (όπως προβλέπει δυστυχώς ο μαρξιστικός «αντικειμενικός» ορισμός της τάξης), σημαίνει να αρνηθεί τον εαυτό του ως καταχωρισμένο στην παραγωγή και στην πολιτική οικονομία».* (146, Baudrillard, Ο Καθρέφτης της Παραγωγής)

Μέσα από τη συζήτηση για την κεντρικότητα ή μη της εργασίας μέσα στον καπιταλισμό τέθηκε μια σειρά παραδειγμάτων υπό διαπραγμάτευση, παραδειγμάτων που εξετάζονταν από «βιωματική-υποκειμενική ή αντικειμενική-θεωρητική σκοπιά». Σε σχέση με αυτή την τελευταία, συχνά γινόταν αντικείμενο αντιπαραβολής το ζήτημα του φύλου με το ζήτημα της εργασίας, κατ' επέκταση το εργατικό με το γυναικείο κίνημα. Η φράση «Η σχέση εργασίας-κεφαλαίου καθορίζει τις άλλες κοινωνικές σχέσεις μέσα στον καπιταλισμό» είχε ως απαραίτητο συμπλήρωμά της το «το ζήτημα του φύλου, ωστόσο, έχει τη δική του σχετική αυτονομία». Τα όρια της συζήτησης ήταν ουσιαστικά τα όρια ανίχνευσης αυτής της «σχετικής αυτονομίας», που όπως καταλάβαμε αργότερα γινόταν όλο και πιο πολύ «κενό γράμμα».

Σε αυτή τη συζήτηση, βέβαια, να σημειώσουμε, παρενθετικά και προκαταβολικά, ότι οι έννοιες «άνδρας» και «γυναίκα» {ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 1} αναφέρονταν από εμάς με την έννοια των κοινωνικών ρόλων και, φυσικά, αυτή τη λογική ακολουθούμε και στα παρακάτω κεφάλαια. Ας δούμε, όμως, πως κινείται η συζήτηση στη συλλογικότητα από δω και πέρα.

Εργασία Κατασκευασμένη – Πατριαρχία Βιολογική

Εφόσον η εργασία ετίθετο ως κεντρική η αμέσως επόμενη απόφανση ήταν ότι έπρεπε «μιλάμε για προλετάριους ανεξαρτήτως φύλου», μιας και αυτό που είχε πρωτεύουσα σημασία ήταν ότι αυτοί υπόκειντο στη σχέση κεφαλαίου-εργασίας και όχι ότι ανήκαν σε διαφορετικά φύλα. Από δω και πέρα παράγονταν μια σειρά μυστικοποιήσεων που είχαν να κάνουν τόσο με την εργασία όσο και με το φύλο. Ας αναφερθούμε σε δύο εμφανείς συνθήκες που αφορούσαν το τελευταίο.

Πρώτον, η συνέλευση αδυνατούσε να συλλάβει το τι σημαίνει κοινωνικό φύλο, ότι δηλαδή το φύλο ως εξουσία και δομή εκκοινωνισμού κατασκευάζεται κοινωνικά βάσει των λόγων που παράγουν τα αρσενικά και θηλυκά υποκείμενα. Ότι, μάλιστα η ταυτότητα του ενός δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο ως ιεραρχικά ανώτερη του άλλου (άρα να αποτελεί και επιβεβαίωσή του).

Δεύτερον, ότι η διαφορά μεταξύ των φύλων μέσα στη συνέλευση αναφερόταν σε μια αόριστη ιεραρχία αδυνατώντας να κάνει μια συγκεκριμένη κριτική στον κυρίαρχο επιστημονικό λόγο της Βιολογίας. Η βιολογία θεωρούταν άραγε μια ουδέτερη επιστήμη που δεν έχει να κάνει με την επιβολή προτύπων και την προώθηση σημασιών που συνέβαλαν στην ιεραρχία; Γιατί η «δύστυχη» επιστήμη της πολιτικής οικονομίας δέχθηκε όλα τα πυρά ενώ η εξίσου καπιταλιστική επιστήμη της βιολογίας θεωρήθηκε απλώς ως ένα παρεπόμενο Κακό ή ούτε καν Κακό;

Ένα από τα κεφαλαιώδη επιχειρήματα που συντελούσαν, λοιπόν, στη θέση ότι η πατριαρχία είναι μια υποδεέστερη σε σημασία σχέση από αυτή της εργασίας ήταν ότι η τελευταία ήταν εξ ολοκλήρου κοινωνικά κατασκευασμένη ενώ από το φύλο δομείται μια σχέση που θεμελιώνεται στο βιολογικό (γιατί στην τελική… τα γεννητικά όργανα είναι δύο ειδών είτε έχουμε καπιταλισμό είτε φεουδαρχία είτε μια αυτόνομη κοινωνία). Αυτή η θέση, για μας, περισσότερο ενίσχυε (και μυστικοποιούσε) την πατριαρχική θέσμιση παρά προσπαθούσε να την αναλύσει και πολύ λιγότερο, βέβαια, να την καταστρέψει. Το ότι τα γεννητικά όργανα είναι δύο ειδών σήμαινε ότι τα φύλα είναι δύο, όπως και να το κάνουμε, και το θέμα ήταν να απαλειφθεί κάπως αυτή η ρημάδα η ανισότητα μεταξύ των φύλων, αυτή η καπιταλιστική ιεραρχική σχέση. Για άλλη μια φορά, υπήρχαν δυο μέτρα και δυο σταθμά στην ανάλυση. Ενώ στην περίπτωση της εργασίας ξεψαχνίζαμε όλους τους κοινωνικούς παράγοντες για να από-μυστικοποιήσουμε αυτή τη σχέση (ακόμη και οι φασίστες ήταν προλετάριοι! Βλέπε παρακάτω…), στην περίπτωση του φύλου οι ορμόνες και τα σώματα αποτελούσαν το μεγαλύτερο τοίχο για την παραπέρα εξέταση του ζητήματος. Αντί, όπως επίτασσε η κοινωνική (φεμινιστική) ανθρωπολογία από το 70' και μετά, να ανιχνεύσουμε το φύλο ξεκινώντας από το κοινωνικό και καταλήγοντας στο βιολογικό, εμείς παίρναμε την αντίθετη ρότα και φυσικά η κουβέντα εγκλωβιζόταν εκεί.

Η θεωρία του εκκοινωνισμού της ψυχής – κεκτημένη ως τότε (;) – πήγε στα σκουπίδια. Δεν μπορούσε να αναχθεί το φύλο σε αυτήν. Δεν μπορούσε να γίνει κατανοητό ότι οι ανατομικές διαφορές των σωμάτων καθαυτές δεν παράγουν ιεραρχία και γι αυτό δεν ενδιαφέρουν τόσο ως ανατομικές διαφορές. Πάνω στη φυσική στοιβάδα του σώματος, όμως, ήταν και είναι ορισμένες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες που επενδύονται, σημασίες αναμφίβολα πατριαρχικές που αφορούν από κει και πέρα τόσο το σώμα όσο και όλες τις εκφάνσεις του φύλου. Οι σημασίες αυτές είναι που θεωρούμε υπεύθυνες για τους έμφυλους διαχωρισμούς και οι σημασίες αυτές είναι που θεωρούμε, ξεκάθαρα, κοινωνικά κατασκευασμένες (πχ τα ανδρικά γεννητικά όργανα δεν υπάρχουν παρά ως επιθετικοποιημένο σύμβολο μέσα σε μια έμφυλη κοινωνία). Εξάλλου, η αμφισβήτηση της σταθερότητας του βιολογικού – αν κάποιος ήθελε να το ψάξει – μπορούσε να θεμελιωθεί και από το ότι πάνω στα γνωστά δύο φύλα (ή στα δύο ειδών γεννητικά όργανα καλύτερα) έχουν αναπτυχθεί πλέον – αλλά και ιστορικά – 5, 10, 15 φύλα, αν συνυπολογίσουμε τους ομοφυλόφιλους άνδρες, τις λεσβίες, τους

και τις τρανσέξουαλ, τραβεστί και όσες άπειρες διαβαθμίσεις εκφράζονται μέσα στην κλίμακα μεταξύ των δύο, υποτίθεται ξεκάθαρων, πόλων: του άντρα και της γυναίκας. Αυτή η διπολική κλίμακα, ακριβώς, δεν μπορούσε να ειδωθεί ως μια μυστικοποιημένη και φετιχοποιημένη σχέση της πατριαρχίας αλλά ως δεδομένο. Αυτή η κλίμακα, κατά την Butler, η ετερο-σεξουαλική matrix, είναι που παράγει, μεταξύ άλλον, την ιεραρχία μεταξύ των φύλων ως διαφορά μεταξύ των φύλων. Αυτή η κλίμακα είναι που μέσα από μια πολύπλοκή διαδικασία κοινωνικοποίησης ενεργοποιείται σε σχέση με ένα από τα πλέον σημαίνοντα στοιχεία της ανθρώπινης ταυτότητας (του ανθρώπινου είναι), το φύλο, ώστε να οικοδομήσει ένα σύστημα αξιών θετικών και αρνητικών σημασιοδοτήσεων γύρω από το τελευταίο, μια ηθική, μία νόρμα, έναν κοινωνικό ρόλο όπως και την αντίστοιχη εικόνα του υποκειμένου για τον έμφυλο εαυτό, ένα habitus.

Πατριαρχία: Σχέση ή Δομή;

Αυτή η βιολογική συνθήκη, που μας εμπόδιζε να κάνουμε τη συζήτηση παραπέρα, ενισχυόταν από δύο άλλα επιχειρήματα: **α)** σε έναν αγώνα για την εργασία τίθεσαι ενάντια στο αφεντικό σου (στον κοινωνικό σου εχθρό που ιστορικά κατασκευάστηκε ως τέτοιος από τις καπιταλιστικές συνθήκες), ενώ σε έναν αγώνα κατά της πατριαρχίας δεν μπορείς να τεθείς γενικά κατά του άντρα που καταπιέζει γιατί έτσι αποκλείεις τη μισή κοινωνία, το μισό εργατικό δυναμικό από το οποίο περιμένουμε να κάνει τον αντι-καπιταλιστικό αγώνα κτλ και **β)** ότι, ακριβώς, επειδή ο αγώνας ενάντια στην πατριαρχία δεν υπάρχει και δεν πρέπει να υπάρχει ως αγώνας εναντίον των ανδρών μοιάζει σαν ένας αγώνας που δεν μπορείς να βρεις τόσο εύκολα δομές οργάνωσης αυτής της ιεραρχίας. Η πατριαρχία υπάρχει ως σχέση, δηλαδή, ως συμπεριφορά (σεξισμός) αλλά όχι ως συμφέρον και, πολύ περισσότερο, οργάνωση κοινών συμφερόντων (δομή) εντός μίας «τάξης» στην οποία μπορείς να αντιτεθείς ανοιχτά.

Και πάλι όσον αφορά το πρώτο επιχείρημα το βιολογικό έμοιαζε να είναι ο πρωταρχικός παράγοντας στα μυαλά των πρώην συντρόφων και συντροφισσών. Η πατριαρχία δεν αντιμετωπιζόταν ως κοινωνική σχέση που εμποτίζει όλα τα υποκείμενα, δομεί το δικό της λόγο κτλ. Το να λες ότι ο αγώνας ενάντια στην πατριαρχία επιτάσσει κάτι άλογο, τον αγώνα των γυναικών ενάντια στους άνδρες, είναι σαν να λες ότι ο αγώνας ενάντια στο κεφάλαιο επιτάσσει τον αγώνα εναντίον των πλουσίων, της τάξης του πλούτου από την τάξη των φτωχών, άποψη-φετίχ στην οποία εξάλλου επιτέθηκε πολύ έξυπνα και αμείλικτα και ο ίδιος ο Marx στα «Χειρόγραφα 1844» (118) – πράγμα που επίσης νομίζαμε ότι είχαμε ξεκαθαρίσει στο TRiSTERO.

Είναι προφανές, επίσης, σε ένα δεύτερο επίπεδο ότι άμα «αφανίσουμε» τα αφεντικά από προσώπου γης, δεν θα τελειώσει ο καπιταλισμός. Οι αγώνες ενάντια στα αφεντικά είναι, λοιπόν, μια απλοποιημένη εκδοχή του αντι-καπιταλισμού, απλοποιημένη σε επικίνδυνα επίπεδα μάλιστα. Το ίδιο ισχύει και για τους «αγώνες εναντίον των ανδρών». Μπορούμε να δούμε μια έκφρασή τους παντού ενάντια στο σύζυγο, τον πατέρα, τον αδερφό, τον γκόμενο κτλ. Εκεί συμπυκνώνεται υλικά ο αγώνας πέρα από την επίθεση στις κρατικές και καπιταλιστικές δομές και σχέσεις. Γιατί, αν δεν γίνει αγώνας ενάντια σε όλες αυτές τις φιγούρες, δεν μπορεί να αλλάξει τίποτα ούτε στην κουζίνα, ούτε στο κρεβάτι, ούτε στη δουλειά, ούτε στους δρόμους, ούτε πουθενά. Κι αυτό, βέβαια, δεν το διατυπώνουμε ως μια προϋπόθεση-αναγωγή της γενικότερης αλλαγής σημασιών αλλά ως απαραίτητο συστατικό συμπλήρωμά της.

Και η εργασία και το φύλο, λοιπόν, παρουσιάζονται ως βιολογικές συνθήκες που έχουν, όμως, κατασκευαστεί στην ουσία κοινωνικά. Δε λέμε ότι δεν υπάρχουν διαφορές σε αυτά τα δύο ζητήματα – απλά ότι αυτές οι διαφορές δεν δημιουργούν ιεραρχία μεταξύ των ζητημάτων αυτών (πχ «αυτό είναι πιο σημαντικό, άρα να επιτεθούμε σε αυτό με όλες μας τις δυνάμεις και ασ᾽ το άλλο για αργότερα!»). Μια δι-

αφορά πχ είναι ότι πράγματι η πατριαρχική θέσμιση μοιάζει να έχει καταλάβει πολύ πιο μεγάλο μέρος της αθέατης ζωής, της λεγόμενης αόρατης θέσμισης (πχ αρσενικό βλέμμα). Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν οι πασιφανείς και ορατές 100% δομές της πατριαρχίας (από το trafficking στους οίκους ανοχής και από το σίδερο σιδερώματος του κάθε «νοικοκυριού» μέχρι το πολύωρο στήσιμο στον καθρέφτη προ κάθε εξόδου για όλα τα κορίτσια των 15 χρονών που ζουν σε αυτή τη χώρα…). Επίσης, δεν σημαίνει ότι οι «αόρατες» θεσμίσεις είναι λιγότερο σημαντικές ή πιο δύσκολο να χτυπηθούν. Ας αρχίσουμε εμείς να τις συζητάμε και μετά βλέπουμε πόσο δύσκολο είναι να χτυπηθούν…

Γενικά, όλη αυτή η επιχειρηματολογία έτρεμε – απ' ότι καταλάβαμε εν τέλει – το να αφήσουμε να διαφανεί πως «οι άντρες είναι οι εχθροί των γυναικών», στιγμή μεν αληθινή από την κατάσταση προνομίων και ιεραρχίας που απορρέει από τις κοινωνικές συνθήκες, που ωστόσο από την άλλη δεν θελήσαμε ποτέ να τη θέσουμε έτσι απλοποιητικά, γιατί δεν υπάρχει απλά ως τέτοια: ότι δηλαδή «ο αγώνας ενάντια στην πατριαρχία είναι ο αγώνας των γυναικών ενάντια στους άνδρες τους». Μέσα σε αυτή την προσπάθεια να μην αντιπαρατεθούν ποτέ ούτε για στιγμή τα ανδρικά και γυναικεία υποκείμενα, δεν αναγνωριζόταν, μάλιστα, καν το ότι οι άνδρες έχουν προνόμια μέσα στην κοινωνία αυτή έναντι των γυναικών. Οι στατιστικές έλεγαν σε εμάς ότι το 1/3 των γυναικών έχει παραδεχθεί ότι έχει δεχθεί βία (ψυχολογική ή φυσική) μέσα στις «ερωτικές» σχέσεις του. Μια τέτοια κατάσταση, αν δεν είναι προνόμιο, τι είναι; Άσκοπη εκτόνωση της αξίας χρήσης του προλεταριάτου; Σύμφωνοι, να μην «κάνουμε πολιτική» με στατιστικές. Ας δούμε απλά τι γίνεται στο δρόμο και στα διπλανά σπίτια, εκτός αν μόνο εμείς μένουμε σε κακόφημες γειτονιές και δίπλα σε άσχημους ανθρώπους.

…και η κυρία Λάτση…

Η βιολογία στοίχειωνε την κουβέντα μας σε όλες τις εκφάνσεις της. Ο πλούτος απέναντί της «σάρωνε όλα τα βραβεία». Κλασικό άτυχο παράδειγμα: οι συζητήσεις μας για την κυρία Λάτση ή την κυρία Βαρδινογιάννη. Είναι πραγματικά απίστευτο το σε πόσες «αντι-σεξιστικές» συνελεύσεις-συζητήσεις αναφέρονται τα ονόματα των δύο αυτών κυριών για να αποδείξουν τη μερικότητα της προσήλωσης στα ζητήματα φύλου. Δυστυχώς, το TRiSTERO δεν αποτέλεσε εξαίρεση.

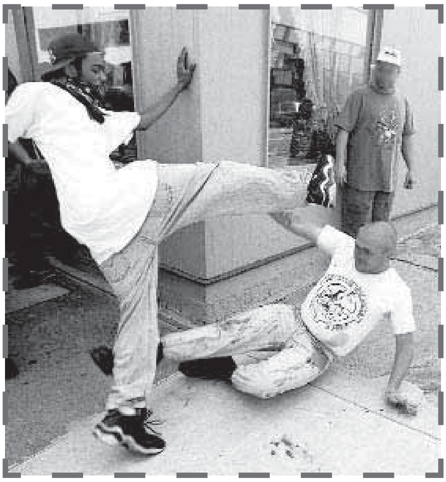
Δηλαδή, για το ότι η εργασία ήταν κεντρικότερη, σημαντικότερη κτλ προβαλλόταν ότι μία εκ των δύο παραπάνω γυναικών δεν θα συμμετείχε ποτέ σε έναν γυναικείο ριζοσπαστικό αγώνα. Θα υπερείχε η «ταξική» της ταυτότητα, από τα λεφτά που βγάζει ο άντρας της, ο μπαμπάς της κτλ. Σε τέτοια επιχειρήματα όντως πρέπει να απαξιείς να απαντάς. Τι να πρωτο-παρατηρήσεις; Τον ασήκωτο δομισμό αυτής της άποψης; Τους επικίνδυνους αναγωγισμούς που μπορεί να γίνουν σε όλες τις «αστές» γυναίκες ή «γυναίκες των αστών» μέσα σε αυτή τη χιλιο-τρυπημένη και χιλιο-μπαλωμένη «ταξική ανάλυση»; Αυτόν τον πολύ «δημιουργικό» πειραματισμό πάνω στην κοινή λογική ή την αδιαφορία για οποιοδήποτε ιστορικό παράδοξο (Μήπως ο μεγάλος Piotr Kropotkin δεν ήταν πρίγκηπας, για παράδειγμα); Αναρωτιόμαστε με θλίψη τελικά αν είναι δυνατόν να γίνει ποτέ κουβέντα στο χώρο για το σεξισμό χωρίς να στοιχειώσει την κουβέντα η «κυρία Λάτση»… Η αναγωγή του κεφαλαίου πάνω στους δισεκατομμυριούχους – όσο και να μιλάς μετά για αλλοτριώσεις, υπεραξίες, κοινωνικές σχέσεις, αγώνες και εργασίες – αποτελεί τον σημαντικότερο παράγοντα για να μυστικοποιήσεις μια σχέση, για να πνίξεις αυτό που υποτίθεται ότι θέλεις να κραυγάσεις.

Μιλώντας για προνόμια…

Φυσικά, οποιαδήποτε συζήτηση γενικά για προνόμια μεταξύ των προλετάριων αποφευγόταν με κάθε τρόπο. Το μόνο προνόμιο ήταν των μπάτσων και των μισθοφόρων του στρατού (και μόνο αυτών) απέναντι των υπολοίπων, καθώς οι πρώτοι δούλευαν εμφανώς για το Κράτος με πολύ άμεσες και υλικές αρνητικές συνέπειες για τους υπόλοιπους. Επειδή ακριβώς η κοινότητα των προλετάριων, πάντως, στηριζόταν στις ανάγκες (το κοινωνικό) και όχι το πρόταγμα (το πολιτικό), εμείς έπρεπε να τονίζουμε – λεγόταν – την κοινότητα των αναγκών και όχι τους διαχωρισμούς βάσει προτάγματος. Εξού και η αλλεργία με τις φεμινίστριες που δεν ήταν μαρξίστριες ή σοσιαλίστριες. Αυτές οι «άλλες» φεμινίστριες συχνά-πυκνά αρέσκονταν να μιλάνε για την απίστευτη βία που δέχονταν οι γυναίκες από τους άνδρες τους ή μιλούσαν για το τι συμπεριφορές αντιμετώπιζαν στα κινήματα από τους άντρες συντρόφους (αυτό βέβαια το έκαναν οι φεμινίστριες κάθε τάσης) ή απλώς μιλούσαν για το ότι αυτές, σε αντίθεση με τους άντρες, δεν μπορούσαν να κυκλοφορήσουν μόνες τους στους δρόμους, ότι δεν μπορούσαν τόσο άνετα να τοποθετηθούν στις μεικτές συνελεύσεις κτλ. Όλα αυτά, βέβαια, είναι ανδρικά προνόμια. Όπως και είναι προνόμιο του Έλληνα απέναντι στον Αλβανό ότι μπορεί σίγουρα να πληρώνεται για τη δουλειά που κάνει και να μην τον βουτάνε οι μπάτσοι κάθε τρεις και λίγο. Ωστόσο, η τακτική μας έπρεπε να είναι: «δεν τονίζουμε αυτά τα πράγματα παρόλο που τα βλέπουμε να υπάρχουν, γιατί έτσι δίνουμε βάρος στις διαφορές και όχι στην ενότητα της τάξης». Εξάλλου, δεν είναι το φύλο και η φυλή που θα μας ενώσουν στον αντι-καπιταλιστικό αγώνα με τον αλβανό και τη γυναίκα. Είναι η κοινότητα αναγκών μας με όλους αυτούς που, βέβαια, βρίσκεται στην εργασία. Ούτε καν δηλαδή η ίδια η εργασία δεν έβλεπαν ότι έχει τόσες διαβαθμίσεις αλλά συνέχιζε να υπάρχει αυτή η μεταφυσική οπτική της αφηρημένης εργασίας. Όλες οι δουλειές είναι ίδιες – άρα και όλα τα υποκείμενα που τις κάνουν. Εντάξει, σχεδόν όλες οι δουλειές!

Το αποκορύφωμα αυτής της άποψης ήταν να μην αναγνωρίζει καμιά πολιτική ύπαρξη στο Φασισμό (με «φ» κεφαλαίο) αλλά να τον βλέπει απλώς ως μια ψευδή ιδεολογία του κεφαλαίου ώστε να πάρει κόσμο με το μέρος του, κόσμο βέβαια από τις φτωχές προλεταριακές συνοικίες των μεγαλουπόλεων. Το να μιλάς καν για τους φασίστες (όχι ότι εμείς έχουμε κάνει σκοπό της ζωής μας το να μιλάμε γι αυτούς) αποτελούσε – λέει – «εορτασμό του διαχωρισμού της τάξης»!!! Οι φασίστες είναι, λοιπόν, μπερδεμένα παιδιά, «άσωτοι υιοί», δυνητικοί σύμμαχοι!

Όντως, τα παιδιά με τα ξυρισμένα κεφάλια και με τους κέλτικους σταυρούς ίσως είναι μπερδεμένα παιδιά. Αυτό, καθώς και το γεγονός ότι υπόκεινται στη σχέση εργασίας-κεφαλαίου, ωστόσο, δεν μας λέει πολλά τη στιγμή που προσγειώνουν τους λοστούς και τα μαχαίρια τους στον καθένα από εμάς, τους υπόλοιπους συνανθρώπους…



Εντάξει, και αυτή είναι η πιο light συνέπεια αυτής της άποψης. Από κει και πέρα, πως θα κρίνουμε τον γερμανικό φασισμό; Ως ένα παραμύθι που πούλησε ο Χίτλερ και η παρέα του στο αγαθό γερμανικό προλεταριάτο; Λοιπόν, υπάρχει μια διαφορά ανάμεσα στον καπιταλιστή και τον φασίστα αντι-καπιταλιστή (παρόλο που είναι «αντι-καπιταλιστής»), μια διαφορά ικανή όπως έδειξε το παρελθόν να προκαλέσει ένα Άουσβιτς – και ένα τέτοιο γεγονός είναι πολύ δυσάρεστο για μια πολιτική ομάδα να το αψηφά…

Ο Φεμινισμός…

Καταλαβαίνουμε ότι με αυτή την αφετηρία είναι πιθανό να μπείς σε πολύ δύσκολους δρόμους όσον αφορά στο χαρακτηρισμό ολόκληρων ιστορικών περιόδων, ιδεολογιών, κινημάτων κτλ. Κάτι αντίστοιχο έγινε και με το φεμινισμό με αφορμή την εκδήλωση που διοργάνωσε το TRiSTERO για τους «γυναικείους αγώνες» στις 8 Μάρτη του περασμένου χρόνου. Μέσα από τις ήδη πολωμένες συζητήσεις (στα τέλη του περασμένου Φλεβάρη), διαβλέπαμε μια «σύγχυση» σε σχέση με τις αναπαραστάσεις της έννοιας του φεμινισμού στο μυαλό του καθενός/ -μιας μας. Σύγχυση που απέρρεε από τα διαφορετικά αναλυτικά εργαλεία που χρησιμοποιούσαμε, και, στην τελική, από την διαφορετική πολιτική στόχευση. Προέκυπτε, έτσι, το συμπέρασμα ότι η λέξη «φεμινισμός» σημαίνει διαφορετικά πράγματα για τον/την καθένα/μια από μας· στους πρώην συντρόφους και συντρόφισσες η λέξη «φεμινισμός» φάνταζε ως ρεφορμιστική και δυνητικά εχθρική. Η απειλή που λεγόταν «φεμινισμός» έμοιαζε ομοιογενής-περιλαμβάνοντας τόσο τον «φιλελεύθερο» αστικό όσο και τον «ριζοσπαστικό», τον «μαύρο», τον «μεταμοντέρνο», με εξαίρεση, ίσως, κάποιες τάσεις του «μαρξιστικού-σοσιαλιστικού» (συγκεκριμένα αυτές που προσπαθούσαν να αναλύσουν την σχέση φύλο συνδέοντας την με την εργασία, π.χ. μισθός για την οικιακή εργασία). Από την πλευρά των πρώην συντρόφων, οι αναφορές στους αγώνες των γυναικών ήταν αναφορές μόνο στους αγώνες των εργατριών γυναικών. Απαξιώνονταν, έτσι, συνειδητά άλλα ζητήματα όπως οι αμβλώσεις, η σεξουαλικότητα, η κακοποίηση κτλ. Ακόμη, άλλες φορές, δεν αναγνωρίζονταν αγώνες «φεμινιστικοί», γιατί ο φεμινισμός παρέπεμπε σε μια πολιτική διαμεσολάβηση των γυναικείων αγώνων. Δηλαδή, άλλο οι γυναικείες οργανώσεις οι διαχωρισμένες από το «κοινωνικό» και άλλο το γυναικείο κίνημα- που ούτε αυτό αναγνωριζόταν ως τέτοιο δηλ. «γυναικείο», για αποφυγή του «κινδύνου» της διάσπασης των αγωνιζομένων σε άντρες και γυναίκες. Το ερώτημα εδώ είναι πώς αλλιώς θα μπορούσαν να οργανωθούν οι γυναίκες του κινήματος αν όχι μεσα σε ομάδες-συλλογικότητες. Όχι πρωτοπορίες και διαμεσολαβήσεις, αλλά ομάδες συλλογικής και αυτόνομης πολιτικής δράσης. Οι ίδιες οι φεμινίστριες είχαν αντιληφθεί τον κίνδυνο της διαμεσολάβησης καταθέτοντας την κριτική τους στις δομές της (διαμεσολάβησης) – ο όρος «αυτόνομες» γυναικείες ομάδες, όρος που επέλεξαν οι ίδιες, και ο τρόπος λειτουργίας τους με αμεσοδημοκρατικές δομές, υποδήλωναν τη θέση τους.

Αυτό που θέλουμε να πούμε εδώ είναι ότι ο φεμινισμός τελικά δεν είναι μία λέξη, μέσα στην οποία τσουβαλιάζουμε κάθε λόγο για το τόσο επιμέρους για κάποιους «γυναικείο ζήτημα». Υπάρχουν πολλοί φεμινισμοί. Διαπράττουμε κι εμείς εδώ ένα λάθος όταν κατονομάζουμε τόσο χοντροκομμένα κάποιες από τις τάσεις του φεμινισμού, δεδομένου ότι δεν υπάρχει καλούπι για κάθε μια τάση. Ο ορισμός που αναζητήθηκε για τον φεμινισμό δεν βρέθηκε: οι προσπάθειες κατέληξαν σε ασυμφωνία. Σήμερα είναι προτιμότερο να μιλάμε για πολλούς φεμινισμούς, καθώς η τυπολογία των φεμινιστικών ρευμάτων του παρελθόντος προκαλεί σύγχυση καθώς και ένα χωρίς νόημα δίλημμα: τελικά ποιόν φεμινισμό να διαλέξουμε;

…οι αμιγώς γυναικείες ομάδες…

Μέσα σ’ αυτόν τον χαμό της θεωρητικής ένδειας σε σχέση με το φεμινισμό, ένδεια συνειδητή – καθώς υπερίσχυε η πολύ υπεροπτική και απαξιωτική, για το ζήτημα του φύλου, στάση ότι όλοι/ες έχουμε μια άποψη για το φύλο, άσχετα αν δεν έχουμε διαβάσει καθόλου γι’ αυτό – εμφανίστηκε φευγαλέα και χωρίς να γίνει σοβαρή συζή-

τηση ένα ακόμη φλέγον θέμα: οι αυτόνομες γυναικείες ομάδες.

Οι πρώτες αυτόνομες ομάδες γυναικών εμφανίστηκαν τον Απρίλη του 1936, ως Mujeres Libres (ελεύθερες γυναίκες), ομάδες που ιδρύθηκαν από ακτιβίστριες της CNT. Μέσα σε τρία χρόνια αριθμούσαν πάνω από 20.000 μέλη με 147 ομάδες σε όλη τη χώρα. 30 χρόνια αργότερα και μέσα στον αναβρασμό της δεκαετίας του ’60, επανεμφανίζονται, πάλι μαζικά, νέες αυτόνομες ομάδες γυναικών, όταν οι γυναίκες των κινημάτων αντιλήφθηκαν ότι το μόνο που έκαναν ήταν καφές για τους άντρες συντρόφους τους (οι οποίοι, από την άλλη, απερίσπαστα συζητούσαν για τα ζητήματα της τάξης), όταν αντιλήφθηκαν ότι είχαν όλες κοινά «προσωπικά», «γυναικεία» προβλήματα, όταν τέλος αντιλήφθηκαν ότι δεν τους δινόταν η δυνατότητα να συζητήσουν με την ίδια βαρύτητα και σοβαρότητα (και όχι με περιφρόνηση) με τους συντρόφους τους και τα δικά τους «επιμέρους» σε σχέση με το ζήτημα της τάξης. Απέναντι στις αυτόνομες γυναικείες ομάδες – που βαρέθηκαν να περιμένουν την «επανάσταση» για να λυθούν ως δια μαγείας και τα δικά τους προβλήματα – αναπτύχθηκε μια σκληρή κριτική από ορθόδοξους και ανορθόδοξους μαρξιστές: η κίνηση αυτή των γυναικών, στην καλύτερη περίπτωση, διασπούσε την ενότητα της τάξης ενώ στη χειρότερη φάνταζε σα μια συνωμοσία εναντίον των αντρών από κάποιες «σκύλες»-γυναίκες. Λαμβάνοντας υπόψη ότι πριν τις φεμινίστριες είχαν υπάρξει και αμιγείς ομάδες μαύρων, στις οποίες οι της ταξικής ανάλυσης μαρξιστές δεν είχαν φέρει τόσο τεράστιες διαφωνίες, αυτή η σκληρή πολεμική τους ενάντια στις γυναικείες ομάδες κραυγάζει περίτρανα το πατριαρχικό background της ένστασης.

Κάτι ανάλογο ακούστηκε και στη μικρή μας συνέλευση: ναι, με το να μιλάμε για τα βιώματα και τις ανάγκες των γυναικών **ξεχωριστά** από τα βιώματα και τις ανάγκες των αντρών διαπράττουμε κι εμείς το ίδιο λάθος: διαχωρίζουμε τους/ τις προλετάριους/ -ες, διασπούμε τον αγώνα. Σε μια εποχή, μάλιστα, που δεν υπάρχει ανάγκη για αυτόνομες γυναικείες ομάδες, καθώς τα παλιά προβλήματα των γυναικών μέσα στις ομάδες τους έχουν λυθεί. Άγνωστο πώς.

Στις συνελεύσεις του TRiSTERO, η πολεμική στις ομάδες αυτές περιλάμβανε και άλλα επιχειρήματα (που, ωστόσο, δεν ήταν πρωτόγνωρα) :

- με τον διαχωρισμό τους τοποθετούσαν τους άντρες στην θέση του εχθρού
- το μόνο που κάνανε μέσα σ’ αυτές ήταν μια ατομική ψυχοθεραπεία.

Αυτό που οι πολέμιοι ονόμαζαν κοροϊδεύοντας «ψυχοθεραπεία», ονομάστηκε από τις ίδιες τις φεμινίστριες «συνειδητοποίηση» ή αυτό-συνείδηση και αποτελούσε μια διαδικασία ανίχνευσης της πολιτικής διάστασης των βιωμάτων των γυναικών που μόνο «προσωπικά» δεν ήταν. Η διαδικασία της συνειδητοποίησης μέσα στις αυτόνομες γυναικείες ομάδες αποκάλυπτε ότι οι σχέσεις των φύλων είναι συλλογικό γεγονός καθόλου πιο προσωπικό από τις ταξικές σχέσεις. Προσπαθούσε, λοιπόν, να ερμηνεύσει τη συλλογική πραγματικότητα της κατάστασης και να εφεύρει νέες πολιτικές δράσεις.

Το σύνθημα «το προσωπικό είναι πολιτικό», που ξεπήδησε από την διαδικασία αυτή, συνειδητά είχε παρεξηγηθεί θεωρούμενο ότι απαξίωνε την σημασία των δομών προς όφελος του μετασχηματισμού της καθημερινότητας. Στην πραγματικότητα σήμαινε ακριβώς το αντίθετο: αποκάλυπτε τον δομικό χαρακτήρα της κυριαρχίας στις σχέσεις της καθημερινότητας – σχέσεις καλυμμένες με τον μανδύα του προσωπικού και του «ιδιωτικού». Όσο για τον κίνδυνο η διαδικασία της συνειδητοποίησης να μεταπέσει σε μια «ατομική» ομφαλοσκόπηση θα έπρεπε να έχουμε υπόψη μας ότι και αυτή η κριτική πρώτα έγινε από τις ίδιες τις φεμινίστριες. Αφού η «αυτογνωσία»-συνειδητοποίηση έδειξε τα πλεονεκτήματα της ως μέσο του γυναικείου κινήματος και έπειτα έδειξε και τα όρια της ιστορικό-κοινωνικά, αναπτύχθηκε μια κριτική που αφορούσε στο ότι αυτές οι ομάδες συχνά κατέληγαν σε therapy groups, στο ότι έθεταν τα ζητήματα από μια μερική σκοπιά και στο ότι κατέληγαν να κάνουν «συναισθηματική πολιτική», δεμένη στο άρμα μάλλον της εμπειρίας παρά της ανάλυσης και της θεωρίας. Και βέβαια πάνω σε αυτή την κριτική υπάρχει και ο αντίλογος

και πάει λέγοντας το θέμα… Έτσι, για να το πούμε απλά, το ζήτημα δεν ήταν ότι κάποιοι από εμάς δε θέλαμε να κάνουμε κριτική στις αυτόνομες γυναικείες ομάδες, κριτική την οποία είχαν κάνει οι ίδιες οι συμμετέχουσες σε αυτά τα εγχειρήματα. Το ζήτημα ήταν να αναγνωριστεί πρωτογενώς ότι οι ομάδες αυτές αποτελούσαν όντως κομμάτι της ανοιχτής Δημιουργίας του θεσμίζοντος φαντασιακού, όπως και τα Σοβιέτ στην πρώτη τους περίοδο, όπως και οι δομές της εξέγερσης στην Ουγγαρία του 56', η παρισινή Κομμούνα κτλ. Άρα, επικεντρώναμε και στο από ποια μεριά κάνει την κριτική του ο καθένας. Έχει καταλάβει την τεράστια κοινωνικο-ιστορική σημασία των ομάδων αυτών; Ή απλώς οι λέξεις «φεμινισμός» και «αμιγώς γυναικείες» αναδεικνύουν μόνον μια «προδοσία της τάξης»;

Για το επιχείρημα του αποκλεισμού των αντρών από τέτοιες ομάδες, δεν θα μπούμε στον κόπο να υπερασπιστούμε εδώ αυτή την επιλογή απέναντι σε κάποιον/-α που δεν θέλει να αντιληφθεί ότι υπάρχουν γυναίκες που προσπαθούν να μιλήσουν για τις κοινές τους εμπειρίες χωρίς να ντρέπονται ή να φοβούνται να τις εξωτερικεύσουν, χωρίς να είναι υποχρεωμένες πλέον να δέχονται την απαξίωση των συντρόφων τους και την ακύρωση των βιωμάτων τους ως λιγότερο σημαντικών. Παρόλο που οι Mujeres Libres ήταν αυτές οι ίδιες που προβληματίζονταν για την υπονόμευση της ενότητας του αναρχικού κινήματος, ανέπτυξαν κατόπιν αμιγώς γυναικείες ομάδες, καθώς επέμεναν ιδιαίτερα στην αναγκαιότητα **χωριστής** οργάνωσης των γυναικών «για να συνηθίσουν οι γυναίκες ν' ακούνε τον ήχο της ίδιας τους της φωνής δημόσια», για να μιλήσουν για τις ιδιαίτερες ανάγκες των γυναικών και τη γυναικεία καταπίεση, για να ξεπεράσουν τον ετεροκαθορισμό τους από τους άντρες και κατόπιν να αντιμετωπίσουν την αντρική αντίδραση. Για να μιλήσουν για τη ριζική ολική επανάσταση ενάντια στην καπιταλιστική και πατριαρχική βαρβαρότητα.

Όσο για το επιχείρημα ότι οι ομάδες αυτές «διαχωρίζουν» τους αγωνιζόμενους γιατί θεωρούν τον άντρα ως εχθρό, υπάρχουν τελικά διαφορετικές ερμηνείες των γεγονότων: από την πλευρά μας, πουθενά στις φεμινιστικές αναλύσεις εκείνων των χρόνων δεν βρήκαμε αναφορά στο ότι είναι ο άντρας αυτός που πρέπει να εξαλειφθεί. Σε αυτές, τονιζόταν ότι το πρόβλημα είναι η αντρική εξουσία, που είναι κοινωνικά κατασκευασμένη και ενσωματωμένη σε κάθε άντρα. Δηλαδή η κοινωνική σχέση είναι αυτή που πρέπει να εξαλειφθεί (ακριβώς όπως και η σχέση κεφαλαίου-εργασίας και όχι ο μεμονωμένος καπιταλιστής).

Υποσχόμαστε μια πιο διεξοδική παρουσίαση των αυτόνομων γυναικείων ομάδων στο μέλλον.

Αυτό που φάνηκε τελικά ήταν ότι στην ομάδα μας δεν υπήρχε διάθεση πρώτα να διερευνηθεί το τι ήταν αυτές οι ομάδες και μετά να ακολουθήσει η κριτική. Αντιμετωπίζονταν εξαρχής αρνητικά με ανεξήγητο πείσμα και χωρίς κανένα σεβασμό, όπως θα άξιζε για μια τόσο σημαντική στιγμή του επαναστατικού κινήματος.

…και οι άμυνες στα αντι-σεξιστικά κείμενα

Μεγάλη εντύπωση, τέλος, μας έκανε και η «ενθουσιώδης» υποδοχή που έτυχαν κάποιες μεταφράσεις κειμένων που αφορούσαν το σεξισμό μέσα στις αναρχικές συλλογικότητες. Ενώ τα υπόλοιπα πολιτικά κείμενα τα συζητούσαμε ως «πολιτικά» (πχ «Capital Moves»), τα κείμενα αντισεξιστικού περιεχομένου μεταμορφώνονταν, στα μάτια κάποιων συντρόφων, σε μια επίθεση προσωπική. Ετσι, αντί ο οποιοσδήποτε και η οποιαδήποτε να εξετάσουν ένα κείμενο σε μια ήρεμη βάση, υπήρχε η διερώτηση αν καταθέτει κάποιος αυτή τη μετάφραση για να πει «κάτι» στη συνέλευση, για να πει κάτι μέσω του κειμένου και όχι άμεσα ή για να «την πει» σε κάποιον. Το αποτέλεσμα; Απαξίωση και άμυνα απέναντι σε αυτά τα «εχθρικά» και «επικίνδυνα για την ενότητά μας» κείμενα. Για μια ακόμη φορά διαπράτταμε το λάθος να μιλάμε για την «ιδιαίτερη» θέση των γυναικών.

…θέλω να κλάψω, έτσι νιώθω,
όπως κλαίνε τα παιδιά στο τελευταίο το θρανίο,
γιατί δεν είμαι ποιητής, ούτε άντρας, ούτε φύλλο,
μα σφυγμός πληγωμένος που τα πράγματα σκαλίζει
απ' την άλλη τους μεριά[…]
αυτό που αληθινά είμαι να δηλώσω, άνθρωπος με αίμα
που αρνιέται τη χλεύη και
τους υπαινιγμούς των λέξεων.
(F. G. Lorca)

Θα αναφερθούμε παρακάτω στους προβληματισμούς μας για την τάξη, τις ανάγκες και τα βιώματα, τους αγώνες, την επανάσταση….

Ρητοί και άρρητοι κοινωνικοί Αγώνες

Σημαντικό κομμάτι της ταξικής ανάλυσης βλέπαμε ότι ήταν, βέβαια, το πώς θα ερμηνεύαμε σήμερα τη γνωστή «πάλη των τάξεων», δηλαδή το πώς θα ερμηνεύαμε ουσιαστικά τους αντι-κυριαρχικούς αγώνες, το πώς λειτουργούν, πως συνδέονται (πως «κυκλοφορούν») κτλ. Καταλάβαμε, επίσης, ότι αυτοί οι αγώνες άλλοτε εμφανίζονταν ρητά μέσα από ένα δυναμικό κοινωνικό κίνημα και άλλοτε ετοιμάζονταν άρρητα και καθημερινά μέσα από πλατιά κοινωνικά στρώματα, για τα οποία βέβαια υπήρχε ακόμη η αδυναμία να ονομαστούν «τάξη», για διάφορους λόγους. Φυσικά, δεν μπορούμε κι εδώ – όπως και σε όλα τα υπόλοιπα μικρο-κεφάλαια αυτής της μπροσούρας να αναπαράγουμε όλη τη συζήτηση στη συλλογικότητα. Θα σταθούμε εδώ μονάχα σε ένα σημείο, μάλλον το σημαντικότερο: τη σχέση ατομικών και κοινωνικών, ρητών και άρρητων αγώνων. Εδώ υπάρχει και κάτι καινούργιο πλέον, όσο συντάσσουμε αυτή την μπροσούρα. Όλο και αυξάνουν οι ενστάσεις μας για το μέγεθος της σημασίας που μπορεί να προσλάβει η έννοια «άρρητος αγώνας». Οπότε θα προχωρήσουμε και σε μερικές νύξεις για τις ενστάσεις μας.

Η βασική σκέψη της συλλογικότητας αφορούσε στο ότι πάντοτε δίπλα στους ρητούς αγώνες υπάρχει ένας καθημερινός, εξίσου δυνατός και επίμονος, άρρητος αγώνας. Πράγματα που μας οδήγησαν σε αυτή τη σκέψη ήταν βέβαια, αφενός, οι καθημερινές μας εμπειρίες με ανθρώπους στις δουλειές και στα πανεπιστήμια οι οποίοι, πέρα από οποιαδήποτε πολιτικοποίηση, φαίνονταν με τη διάθεση τους, την εξυπνάδα τους και, ίσως, την αναλυτική τους ικανότητα να μοιράζονται μαζί μας κάποιες στιγμές κοινής αγανάκτησης, θάρρους και πάθους για θέσμιση. Αφετέρου, τα διαβάσματά μας ποτέ δεν ήταν τέτοια που να αναζητάνε σούπερ ήρωες των επαναστάσεων και δεν είχαμε καμιά όρεξη να αγιοποιήσουμε οποιοδήποτε lifestyle νέο-καταστασιακό (με την έννοια της επαναστατικής avant guarde) μικροκίνημα. Ερευνούσαμε αυτό που ήταν δυνατόν να υπάρξει κοινωνικά. Είναι ενδεικτικό το παρακάτω απόσπασμα του Καστοριάδη για το πώς περίπου θέταμε το ζήτημα κι εμείς: *«Σήμερα διαπιστώνουμε «ξαφνικά» ότι η παλιά θέση της γυναίκας μέσα στην κοινωνία εξαφανίζεται και οι γυναίκες (και κατά αναγκαία συστοιχία και οι άντρες) υπάρχουν μέσα στην κοινωνία σαν ανοιχτά ερωτηματικά. […] Πως έγινε αυτό; Πως φτάσαμε εκεί; […] Αυτό έγινε με τη σιωπηλή, καθημερινή, ημερονύχτια μετατροπή των σχέσεων των φύλων, που άρχισε στις*

δυτικές χώρες εδώ και 80-100 χρόνια, που οι γυναίκες επέβαλαν στους άντρες και στην κοινωνική οργάνωση, χωρίς θεωρία, ιδεολογία, πρόγραμμα ή ειδική οργάνωση. Το επέβαλαν μόνες τους, κανείς δεν τους είπε να το κάνουν, ούτε πώς να το κάνουν. Τι είναι αυτό; Είναι μια έκφραση αυτού που ονομάζω δημιουργικότητα της κοινωνίας, του ανώνυμου πλήθους των ατόμων. Σε σχέση με το τεράστιο κύμα του γυναικείου κινήματος, και οι σουφραζέτες του 1910 και το σημερινό Women' s Lib είναι μικροί επιφανειακοί αφροί. Η αλλαγή έγινε και γίνεται στα βάθη της κοινωνίας, σε όλα τα μέρη της γης, από εκατομμύρια αγνώστων και ανώνυμων γυναικών. Έγινε από τη στιγμή που οι γυναίκες έπαψαν να ανέχονται τον παραδοσιακό τους ρόλο μέσα στην πατριαρχική οικογένεια και άρχισαν να επιβάλλουν, άμεσα ή έμμεσα, το δικαίωμά τους να ψηφίζουν, να πηγαίνουν στο Πανεπιστήμιο και, το κυριότερο, την αλλαγή του Κώδικα των σεξουαλικών σχέσεων, δηλαδή τον περιορισμό τουλάχιστον της σεξουαλικής ανισότητας σ' όσο αφορά τους ψευτο-«ηθικούς» κανόνες και τα διάφορα Ταμπού όπως της παρθενίας» (31-32, Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα)

Αυτή η καθημερινή δημιουργική δουλειά του ανώνυμου συλλογικού είναι που μας κεντρίζει ακόμα. Και γνωρίζαμε ότι αυτή η «δουλειά» καμιά σχέση δεν έχει καταρχήν με την περίφημη μαρξική ανάλυση περί τάξεων. Όχι τόσο εκεί που έλεγε για «την ελεύθερη δραστηριότητα των μαζών» (τουλάχιστον όποτε ερμήνευε έτσι την ταξική πάλη), όσο εκεί που φόρτωνε όλο το έργο του κάθε συνόλου ή του κάθε ατόμου στους ιστορικούς νόμους. Με άλλα λόγια, κάθε διατύπωση περί άρρητου αγώνα εμφανιζόταν βαθιά αντινομική δίπλα σε κάθε είδους ντετερμινισμό.

Όμως, η σύλληψη του άρρητου αγώνα (φυσικά δεν τη συλλάβαμε εμείς για πρώτη φορά) αποδείχτηκε ότι είχε και μια ακόμη πλευρά στην οποία δε θα έπρεπε να υποκύψουμε μέσα στη γενικότερη φιλολογία περί αγώνων. Αυτή η πλευρά είχε πάλι κάτι να κάνει με ένα είδος ντετερμινισμού χωρίς βέβαια να τον παραδέχεται ανοιχτά. Γι' αυτό και πλέον καταθέτουμε αυτή την ένσταση.

Ο άρρητος αγώνας ακριβώς επειδή είναι ρευστός και δύσκολο να περιγραφεί, επειδή πιο πολύ μπορεί να βιωθεί παρά να αποκρυσταλλωθεί, είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθεί και ως μια απλή ταυτολογία με την εξής έννοια: να έρχεσαι να ερμηνεύεις εκ των υστέρων πως όλα τα ιστορικά γεγονότα οφείλονται σε αόρατους και άρρητους αγώνες, τη στιγμή που τίποτα δεν τρέχει σε όλες τις άκρες της κοινωνίας. Η κοινωνία, βέβαια, πάντα αλλάζει προς διάφορες κατευθύνσεις και σε διάφορα επίπεδα. Αλλά η αλλαγή καθαυτή δε σημαίνει και «αγώνας». Όταν πάντα, ό,τι και να γίνει, υπάρχουν άρρητοι αγώνες, έρχεσαι εκ των υστέρων και κρίνεις τα γεγονότα με βάση αυτόν τον παράγοντα. Επειδή, όμως, ακριβώς αυτός ο παράγοντας εμφανίζεται από τη θεωρητική σου κατασκευή ως μια μη μεταβλητή σταθερά, στο τέλος-τέλος δε λέει και πολλά πράγματα. Και σε αυτό το ζήτημα, όπως και σε άλλα που θα θίξουμε, το ζήτημα δεν είναι να επαναπαυτούμε σε κάποιους «επαναστατικούς νόμους» αλλά ακριβώς να πειραματιστούμε μέσα στις αντιφάσεις της πραγματικότητας.

Μια αφορμή για αυτή την κουβέντα ήταν βέβαια η περίφημη «λούφα» στην περίπτωση της εργασίας, που είχαμε συζητήσει στην ομάδα. Η «ανάγκη» ενός εργαζόμενου/ μιας εργαζόμενης για άρνηση εργασίας μπορεί να οδηγήσει, βέβαια, στη λούφα. Η κίνηση αυτή απορρέει, μπορούμε να πούμε, από μια άρρητη άρνηση της εργασίας που επιβάλλεται στον καθένα/ την καθεμία αλλά όσο μένει προσωπική στάση, προσανατολισμένη προς την ικανοποίηση ενός ατομικισμού, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί απαραίτητα ως θετική κίνηση. Οι εργαζόμενοι αν δεν οργανώσουμε με τους/ τις υπόλοιπους/ -ες συλλογικά την άρνηση για δουλειά, η λούφα (μια ιερή λέξη) προφανώς μπορεί να δυσχεράνει τη θέση των συναδέλφων/ -ισσών που θα αναγκα-

στούν να αναπληρώσουν το πόστο του λουφατζή με περισσότερη δικιά τους εργασία. Αποτελεί κοινό μυστικό, λοιπόν, ότι αυτή η άρρητη «λούφα» μπορεί να καταντήσει μια χαρά ως μια ρητή ρουφιανιά, όταν δεν έχει καμιά συλλογική διάσταση. Και προφανώς δε μιλάμε από τη θέση αυτού που κατακρίνει τη λούφα ως τεμπελιά και ούτε αναφερόμαστε στις μαζικές αντιδράσεις της ιταλικής πχ εργατικής τάξης τις δεκαετίες 60' και 70'. Αναφερόμαστε από την άλλη σε καθημερινά περιστατικά όπου οι νόμοι της ζούγκλας σου επιβάλλονται από τους ίδιους σου τους συνεργάτες. Και, βέβαια, εκεί οποιαδήποτε άρνηση της εργασίας από την πλευρά αυτού/ αυτής που στην ουσία σε «ρίχνει» δεν έχει και πολύ σημασία…

Και αυτή η ανάλυση, λοιπόν, έπρεπε νομίζουμε να κρατηθεί σε ένα μέτρο. Δεν μπορείς να ερμηνεύσεις όλες τις ενδείξεις που έχεις μπροστά σου σαν έναν άρρητο αγώνα. Ούτε τη γνωστή γκρίνια του κρατικοδίαιτου μεσοαστού να την ονομάσεις επαναστατική, ούτε τη γνωστή παραβατική κουλτούρα του προλετάριου να τη βαφτίσεις εξεγερτική. Έχει σημασία η οποιαδήποτε απόκλιση από τις νόρμες συμπεριφοράς να συνοδεύεται και από μια διάθεση πραγματικής αλλαγής της ζωής και όχι απλά από μια ακόμη μεγαλύτερη «κατοχύρωση των απολαύσεων από το Κράτος».

Η συζήτηση αυτή, που έχει να κάνει κυρίως με αποκλίσεις και την παραβατικότητα, συνήθως, επεκτείνεται και, στη συνέχεια, εγκλωβίζεται σε ποικίλα παραδείγματα περί εγκληματικότητας, γκετοποίησης, «κοινωνικών ληστειών» κτλ. Μακριά από το να βαφτίζουμε όλα αυτά «ανατρεπτικά», επιλέγουμε να ρίξουμε φως σε αυτές τις καταστάσεις υιοθετώντας, ας πούμε, περισσότερο μια ανθρωπολογική ματιά. Ματιά που ερμηνεύει αυτά τα γεγονότα βέβαια περισσότερο σαν «αντιδράσεις, δυσφορίες, δυσανασχετήσεις» παρά σαν, «αντιστάσεις», «επαναστατικές ενέργειες» ή «εν δυνάμει επαναστατικές πράξεις». Πολλές φορές μιλάμε φυσικά και για σκέτη «αντίδραση». Και, βέβαια, το ότι κινείται «ξαφνικά» η οποιαδήποτε μικρή ή μεγάλη μάζα στην Ιστορία δε σημαίνει απαραίτητα πάντα κάτι καλό, όπως μας έχει δείξει το παρελθόν («*Θα ξαναρθούμε και θα τρέμει η γη…*» έλεγε άκρως πειστικά ο Goebbels).

Η μεγάλη, εξάλλου, συζήτηση γύρω από τη σχέση ατομικής παράβασης και πολιτικής αμφισβήτησης θα μας απαιτούσε εδώ πολύ χώρο τον οποίο δεν έχουμε. Αρκούμαστε εδώ σε μια συμφωνία με τις πρώτες ικανοποιητικές σκέψεις του Καστοριάδη επί του θέματος: *«Οι υμνωδοί της παράβασης (ως «πολιτικής ανατροπής») δεν αξίζουν περισσότερο από τους ψυχαναλυτές (υπήρξαν και τέτοιοι) που θέλησαν να αναγάγουν την πολιτική αμφισβήτηση στην παράβαση – πράγμα όχι και τόσο διαφορετικό από την εγκληματοποίηση της εξέγερσης που περιλαμβάνει κάθε ποινικός κώδικας που σέβεται τον εαυτό του»* (210, «Θρυμματισμένος Κόσμος»)

Το ξαναλέμε συνοπτικά, λοιπόν. Ο άρρητος αγώνας μας κάνει να ασχολούμαστε με τα πράγματα, μας βοηθά a priori να καταλάβουμε πως δεν είμαστε μόνοι (όχι ως πολιτική συλλογικότητα αλλά ως κοινωνικά όντα) μέσα σε αυτή τη ζούγκλα του ατομικισμού και της εκμετάλλευσης. Επιπλέον, στο επίπεδο της θεωρίας μας ενδιαφέρει όπως και κάθε δημιουργική κίνηση του ανώνυμου συλλογικού. Από κει και πέρα, δεν μπορεί να λειτουργήσει ούτε ως άλλοθι ούτε ως παραμορφωτικό πρίσμα μιας a posteriori ταξικής ανάλυσης για να δεχθούμε πως η πραγματικότητα χωράει στα ρομαντικά μας όνειρα…

Τελικά: Αγώνας ή Επανάσταση;

Κάναμε προηγουμένως κάποιες νύξεις για το πώς είδαμε τους κοινωνικούς αγώνες ως νεκροθάφτες αλλά και βαλβίδες ασφαλείας του καπιταλισμού, στο μέτρο που δεν τον θίγουν συνολικά, σκέψεις που ουσιαστικά πυροδότησαν άλλες σκέψεις για το τι σημαίνει ρητός και τι άρρητος αγώνας. Ωστόσο, ένας «εκφυλισμός» αυτής της έννοιας του αγώνα άρχισε να γίνεται αντιληπτός με τον καιρό καθώς όλο και μεγάλωνε το χάσμα μεταξύ «κοινωνικού» και «πολιτικού»... Το ότι «οι αγώνες κινούν τον καπιταλισμό» κάλλιστα μπορούσε να λειτουργήσει και ως ένα άλλοθι για το ότι, ενώ αγώνες συμβαίνουν σχεδόν κάθε στιγμή στον πλανήτη, ο καπιταλισμός ο άτιμος «δεν πέφτει»… γι αυτό και είχαμε επισημάνει κάποιοι/ κάποιες από εμάς ότι η έννοια του αγώνα παραμένει πολύ ρευστή στο μέτρο που εμείς δεν θέλουμε τον αγώνα ως αυτοσκοπό, θέλουμε την κουλτούρα του αγώνα, όμως, για κάτι μεγαλύτερο, συνολικότερο και πιο ουσιαστικό: την επανάσταση.

Είναι ενδεικτικοί οι αγώνες στη Γαλλία το 95' για το ότι συγκλόνισαν, μεν, τη χώρα για δύο μήνες, ωστόσο δεν κατάφεραν να προχωρήσουν τα πράγματα από ένα σημείο και μετά και γι αυτό όλα γύρισαν στην αρχική τους θέση. Το θέμα αυτό θα το πιάσουμε, όμως, αναλυτικά σε κάποιο άλλο μελλοντικό κείμενο. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι η πρώην συνέλευση μας. Εκεί, με το να δίνεται μηδαμινό βάρος, όπως είπαμε, στο πρόταγμα, τη συνείδηση και την καλλιέργεια της πολιτικής παιδείας και, παράλληλα, με την ανάδειξη του αγώνα – και όχι της επανάστασης, βέβαια – ως του κινητήρα του καπιταλισμού, για μας δημιουργούταν ένα μεγάλο κενό. Αυτό το κενό αφορούσε το ότι πάλι εμφανιζόμασταν ανεπαρκείς στο να αναλύσουμε μεγάλα γεγονότα-επαναστάσεις του 20ου αιώνα – όπως πχ τα όσα έγιναν στη Ρωσία το φεβρουάριο του 17' και στην Ισπανία του 36' – καθώς εκεί δεν μπορούσαμε να μιλήσουμε απλώς για αγώνες που διεξάχθηκαν αυθόρμητα. Και οι δύο επαναστάσεις είναι γνωστό ότι προετοιμάστηκαν και προετοιμάζονταν μάλιστα για πάνω από 4 δεκαετίες. Στην περίπτωση, δε, της Ισπανίας οι αναρχο-συνδικαλιστές εργάζονταν σκληρά για να διαδώσουν τις ιδέες τους, για να εντάξουν νέα μέλη στις οργανώσεις τους, για να κυκλοφορήσουν την κουλτούρα τους (πχ τα ελευθεριακά σχολεία). Αντίστοιχα, στη Ρωσία όλες οι πλευρές προετοίμαζαν την επανάσταση για πολλά χρόνια. Αυτό πρακτικά σήμαινε συνεχή προπαγάνδα και προσεγγίσεις των πολιτικών οργανώσεων σε αγρότες και εργάτες.

Προφανώς, η πολιτική προσέγγιση της κάθε οργάνωσης βασιζόταν πάνω σε κάποιες ανάγκες που και οι ίδιες είχαν. Αυτό δεν σημαίνει ότι φτάνουν οι ανάγκες καθαυτές να κινήσουν τις διαδικασίες. Όταν στη Γαλλία του 95' έφτασε η στιγμή οι αγωνιζόμενοι να απαντήσουν σε ορισμένα οργανωτικά και πολιτικά ζητήματα, φάνηκε ότι δεν υπήρχε αυτή η ετοιμότητα είτε γιατί οι διαμεσολαβητές συνδικαλιστές και τα κόμματα κατέθεσαν μια πιο οργανωμένη πρόταση είτε γιατί οι άλλες πλευρές πήγαιναν ακριβώς και μόνον για έναν αγώνα και όχι για μια επανάσταση. Αυτό που λέμε εδώ φυσικά δεν απαξιώνει τα όσα έγιναν στη Γαλλία του 95'. Η έννοια του αγώνα, αντίστοιχα, δεν ακυρώνεται αλλά εμπλουτίζεται όταν γίνεται αντικείμενο υπενθύμισης ο στόχος του αγώνα, η επανάσταση, και βέβαια όταν αυτή η τελευταία εισβάλει στη σφαίρα του εφικτού στα μυαλά και τις συνειδήσεις των αγωνιζόμενων.

Το παράδειγμα των Zapatistas

Ένας αγώνας, από την άλλη, που μέχρι στιγμής μας εκπλήσσει συνεχώς είναι η περίπτωση των Zapatistas. Δεν μπορούμε, βέβαια, να συγκρίνουμε αυτό το παράδειγμα με τη Γαλλία. Οι Zapatistas έχουν ήδη καταλάβει την εξουσία της κοινότητάς τους και, άρα, μπορούν να ελέγχουν σε μεγάλο βαθμό τις ζωές του σε βασικά και καθημερινά πράγματα (φαγητό, εργασία, εκπαίδευση, δικαιοσύνη κτλ). Οι Zapatistas, εξάλλου, λόγω και του ότι αποτελούν μια μικρή σχετικά κοινότητα ήταν πιο εύκολο να εφαρμόσουν τους θεσμούς της άμεσης δημοκρατίας δίχως τους οποίους δύσκολα θα έφταναν εκεί που έφτασαν. Και πάλι, βέβαια, η άμεση δημοκρατία καθαυτή δεν θα βοηθούσε αν δεν έκαναν και άλλα βήματα όπως πχ το διαχωρισμό του EZLN από την πολιτική δουλειά, τη θέσμιση σημαντικών μέτρων για τη δημιουργία «κλαδικών» οργανώσεων σε όλο το Μεξικό κτλ. Η πορεία των Zapatistas προς το Μεξικό που ακολουθεί την 6η Διακήρυξη που βγαίνει από τη ζούγκλα της Λα Καντόνα σε πολλούς μπορεί να φανεί σαν μια πολιτικάντικη κίνηση ή έστω μια αδιάφορα θετική κίνηση που προκρίνει μια νέα μορφή του αγώνα. Στην ουσία, όμως, πρόκειται για μια δυνατή απάντηση στο τεράστιο ζήτημα περιεχομένου που αποτελεί η μορφή της οργάνωσης σε εθνικό επίπεδο. Αυτό το πρόβλημα είναι υπαρκτό και δεν πρέπει να απαξιωθεί σε καμία περίπτωση (βλέπε και τη συνέντευξη που έδωσε ο Καστοριάδης το 96' για τα όσα συνέβησαν στη Γαλλία ένα χρόνο πριν όσον αφορά τα οργανωτικά αδιέξοδα των Γάλλων αγωνιζομένων). Παράλληλα, αυτή η απάντηση εμπεριέχει και μία συνεχή ερώτηση. Αλλιώς δεν θα είχε σχέση με την αυτονομία. Εμείς εκεί επιλέγουμε να δούμε την κίνηση προς την αυτονομία.

Είναι εύλογο να υπάρξουν ενστάσεις πχ ως προς το ότι οι γυναίκες δεν έχουν ακόμα εσωτερικεύσει τους πολιτικούς θεσμούς. Υπάρχουν πολλές κριτικές όπως και να το κάνουμε. Ο αγώνας στη Λα Καντόνα, όμως, έχει μια ιδιαίτερη σημασία. Βλέπουμε την κίνηση του προς μια αυτόνομη κατεύθυνση και βέβαια ρόλο σε αυτό έχουν παίξει τόσο η αναπροσαρμογή των θέσεων απέναντι στην κατεστημένη δυτική Αριστερά των Παγκόσμιων Φόρουμ και των ΜΚΟ, όσο και η διατήρηση της διαδικασίας της θέσμισης και του στοχασμού που προαναφέραμε. Υπό αυτή την έννοια στη Λα Καντόνα οι Zapatistas προσπαθούν να επανοικειοποιηθούν τη δημόσια σφαίρα εντασσόμενοι σε ένα κίνημα συνολικής αντίθεσης στις κυριαρχικές σχέσεις. Δεν πρόκειται εξάλλου για μια απλή κολεκτίβα που πάει να απομονωθεί από το παγκόσμιο ή το μεξικάνικο σύνολο· κι ούτε πρόκειται για έναν περιθωριοποιημένο κοινωνικό κομμάτι, τουλάχιστον στο μέτρο που αυτό το επιλέγουν οι ίδιοι. Οι ενστάσεις καλό είναι να υπάρχουν, αρκεί να αναγνωρίζεται και ότι οι ίδιοι και οι ίδιες οι Zapatistas θέτουν την ίδια τους τη θέσμιση υπό μια διαρκή αμφισβήτηση. Η αυτονομία δεν είναι μια συνταγή που μπορεί να εφαρμοστεί σε κάθε κοινωνία έτσι απλά. Συνεπώς είναι επόμενο να τίθενται ερωτήσεις σε σχέση με την επιτυχία του ζαπατίστικου εγχειρήματος. Αυτές οι ερωτήσεις τίθενται και σε μας.

Βλέπουμε, ωστόσο, και τι έχουν πετύχει οι Zapatistas μέχρι στιγμής κι αυτό δυστυχώς σε αντίθεση με τα ευρωπαϊκά κινήματα. Χωρίς στα κείμενά τους να αναφέρονται βαρύγδουπες λέξεις όπως «επανάσταση» κτλ, παραμένουν όπως φαίνεται στρατευμένοι/-ες στο δικό τους σκοπό που είναι, βέβαια, μια εκ βάθρων ριζική αλλαγή της θέσμισης. Εκφράζουν, έτσι, για μας και μια ακόμη θετικότητα στο μέτρο που δεν διατηρούν αυτό το αρχαίο φαντασιακό της Επανάστασης ως κατάληψης «των χειμερινών ανακτόρων», πράγμα που απ' ότι φαίνεται θα περάσουν πολλά χρόνια για να αλλάξει στα μυαλά και τις συνειδήσεις όσων συμμετέχουν στα δυτικά κινήματα.

2γ. «Επαναστατικό Υποκείμενο»

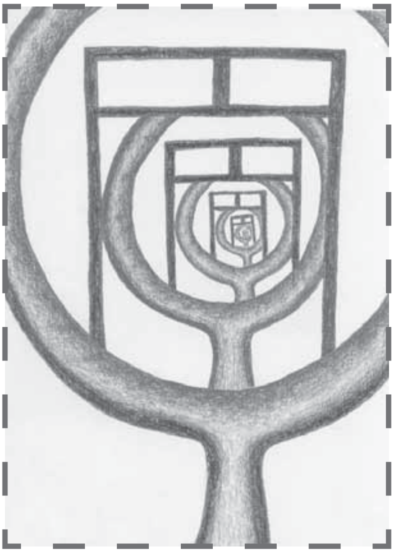
«Επαναστατικό Υποκείμενο»

Σε αυτό το κεφάλαιο της μπροσούρας θα ήταν αρκετά χρήσιμο να πούμε, σαν πρόλογο, ότι σκοπός αυτού του κειμένου είναι α.) να δείξει τις δομικές αντιφάσεις των αντιλήψεων περί επαναστατικών υποκειμένων, επιπλέον να δηλώσει ότι β.) εμείς βέβαια δεν ψάχνουμε ένα τέτοιο υποκείμενο αλλά και γ.) ότι θεωρούμε πως το ανώνυμο συλλογικό είναι αυτό που αλλάζει τον εαυτό του κατά τη ρητή αυτόθέσμιση της κοινωνίας. Αυτό το τελευταίο (το «ανώνυμο συλλογικό») σημαίνει ότι de jure όλα τα κοινωνικά στρώματα μπορούν να συμμετέχουν και συμμετείχαν κατά καιρούς de facto στη λεγόμενη διαδικασία της «επανάστασης». Το αυτό ισχύει βέβαια και για τη λεγόμενη κατάσταση «ολοκληρωτισμού». Με αυτό τον τρόπο στοχεύουμε σε δύο βασικά πράγματα. Αφενός, να μην «προλεταριοποιήσουμε – αγιοποιήσουμε» κανέναν με το ζόρι παρά τις όποιες μόδες έρχονται και παρέρχονται (λευκός άνδρας εργάτης – κάτοικος του Τρίτου Κόσμου – μετανάστης – πρεκάριος κτλ). Αφετέρου, να μην μπούμε καν σε αυτή την αδιέξοδη συζήτηση όπου κάποια σχήματα κατηγοριοποιούν τους ανθρώπους σε σχέση με το μέγεθος της επαναστατικότητάς τους (πχ «όποιος έχει την τάδε θέση στην παραγωγή…», «όποιος έχει δύο υπαλλήλους…», «όποιος ανήκει στο τάδε κόμμα…», «όποιος φέρει την τάδε πολιτική συνείδηση…»). Να ξεμπερδεύουμε, δηλαδή, με το κακό συνήθειο των νέο-μαρξιστών να μιλάνε εξ ονόματος όλης της κοινωνίας. Κάνουμε αυτές τις παρατηρήσεις a priori για να μην υπάρξουν παρεξηγήσεις σε σχέση με το τι λέμε εμείς για το ζήτημα του υποκειμένου. Όπως θα φανεί και παρακάτω εκφράζουμε τη δυσανασχέτησή μας με απόψεις του στιλ «όποιος έχει δύο υπαλλήλους είναι αφεντικό, άρα μπλα-μπλα-μπλα». Αυτό δεν σημαίνει ότι, από την άλλη, τον αναδεικνύουμε ως επαναστατικό υποκείμενο. Με αυτό το θέμα θα ασχοληθούμε και ίσως σε κάποιο μελλοντικό εγχείρημα αλλά εδώ απλά θέλουμε να δώσουμε μια πρόγευση επ' αφορμή των όσων λέχθηκαν στο TRiSTERO.

«Όλοι εργάζονται» «Όλοι εργάζονται»

«Εξάλλου, αν πρόκειται να περιγράψουμε κάθε κοινωνικό στρώμα ως «προλεταριακό» (όπως κάνουν οι Γάλλοι καταστασιακοί) απλώς γιατί δεν ελέγχει τις συνθήκες της ζωής τους, θα μπορούσαμε να επονομάσουμε «προλετάριους» τους σκλάβους, τους δουλοπάροικους, τους αγρότες και μεγάλα τμήματα της μεσαίας τάξης. […] Αυτή η συγχυσμένη προσέγγιση στην κοινωνική ανάλυση αφαιρεί από το βιομηχανικό προλεταριάτο και την αστική τάξη όλα τα ιστορικώς μοναδικά χαρακτηριστικά που πίστευε πως ανακάλυψε ο Marx (μια θεωρητική προσπάθεια που αποδείχτηκε ανεπαρκής, αν και καρά κανένα τρόπο λανθασμένη). Αποφεύγει την ευθύνη μιας σοβαρής κριτικής του Μαρξισμού και της εξέλιξης του ανταγωνιστικού καπιταλισμού σε κρατικό καπιταλισμό, ενώ παράλληλα προφασίζεται ότι συνεχίζει τη μαρξιστική προσπάθεια και βασίζεται σ' αυτή». (19, Murray Bookchin, Άκου Μαρξιστή!)

Το βασικό βέβαια που λέχθηκε ήταν ότι «όλοι και όλες εργάζονται». Παρά το ότι φαινομενικά φαινόταν να έχουμε απορρίψει δια παντός κάθε αντίληψη περί επαναστατικού υποκειμένου και παρά το ότι «όλοι και όλες εργάζονται» φαινόταν καταρχήν σαν μια από-μυστικοποίηση σε πρώτο βαθμό της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης, τα πράγματα στη συνέχεια παρήγαγαν στη συλλογικότητα μια νέα μυστικοποίηση. Το ότι «όλοι και όλες εργάζονται» ξεκίνησε βέβαια από μια ανάλυσή μας που ήθελε να αναδείξει μορφές ζωής και διαδικασίες μέσα στον καπιταλισμό οι



οποίες περνιούνται ως αυτονόητες και φυσικές ανθρώπινες λειτουργίες (πχ η δουλειά του νοικοκυριού). Αυτές οι διαδικασίες θεωρήθηκαν «εργασία», με την ευρύτερη έννοια, ώστε να καταδειχθεί πως πχ η τεράστια ποιοτικά και ποσοτικά δραστηριότητα που έχει να κάνει με το «νοικοκυριό» σε καμία περίπτωση δεν είναι αμελητέα για το κεφάλαιο – ίσα-ίσα μάλιστα παίζει και ένα κομβικό ρόλο στην επιβολή των καπιταλιστικών σχέσεων. Όπως θα δούμε αργότερα, και σε αυτό το συλλογισμό κάποιο λάκκο είχε η φάβα… Διαχωρίστηκαν αδικαιολόγητα οι εργασίες, σε αυτές που παράγουν αξία (τις πρωτεύουσες) και σε αυτές που δεν παράγουν αξία (τις δευτερεύουσες), αλλά απλώς αναπαράγουν το καπιταλιστικό σύστημα ως σύστημα ταξικών σχέσεων. Από τη μια, δηλαδή, υπήρχε μια θέση που προωθούσε ένα συλλογικό υποκείμενο με βάση την εργασία και από την άλλη ένας επιμέρους τεχνητός διαχωρισμός με βάση την αξία μέσα σε αυτό το υποκείμενο.

Μέσα σε αυτό το ντελίριο "από-μυστικοποίησης" (όπου η εργασία αποκτά κι έναν ακόμη ορισμό: «η κατεξοχήν διαχωρισμένη από τον άνθρωπο δραστηριότητα») πέσαμε πάνω σε μια γενική διαπραγμάτευση και της αλλοτρίωσης ως ενός διαχωρισμού από τις συνθήκες ζωής του καθενός/της καθεμιάς. Πιο συγκεκριμένα αλλοτρίωση από τη δραστηριότητά του για τον προλετάριο, αλλοτρίωση από την κατάστασή του για τον αστό. Απλά μέσα στο ντελίριο αυτό ξεχάσαμε να δούμε κάτι επίσης πολύ σημαντικό και τώρα πια δεν φαίνεται ως κάτι πολύ δύσκολο για να το σκεφτούμε: και τι σημαίνει στην τελική ότι «όλοι και όλες εργάζονται»; Μήπως με το να επικεντρώνουμε δυσανάλογα σε αυτή τη σχέση (σε σύγκριση πάντα με ό,τι της άξιζε), φτάναμε σε ένα ακραίο σημείο όπου δεν μπορούσαμε πια να ερμηνεύσουμε ούτε τα πιο βασικά γεγονότα; Και τι σημαίνει δηλαδή που μπάτσοι και σεκιουριτάδες δουλεύουν; Όταν ένας σεκιουριτάς (απ' αυτούς που μπαίνουν στα λεωφορεία του ΟΑΣΘ), δηλαδή, σε συλλαμβάνει νιώθεις καλύτερα άμα θυμάσαι εκείνη την ώρα πως αυτός εργάζεται; Προσοχή: εδώ δεν προσπαθούμε να τονώσουμε κανένα ταξικό μίσος και δε μιλάμε για προαιώνιους εχθρούς! Ας μην πάει η συζήτηση σε ένα ευτελές επίπεδο. Αλλά ας πάμε τη συζήτηση στο ότι ο καθένας σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό είναι υπεύθυνος για τις πράξεις του, είτε εργάζεται είτε όχι. Οι στρατοί από προλετάριους στελεχώνονται, οι αστυνομίες το ίδιο. Κι εδώ, βέβαια, χωράει πολύ ανάλυση για την εσωτερίκευση των δογμάτων της Κυριαρχίας, για τον Καπιταλισμό, για το Κράτος, για την κοινωνικοποίηση του καθενός κτλ. Για να μη μιλάμε αφηρημένα, θα μπορούσαμε να αναφερθούμε συγκεκριμένα πια στο καθημερινό παράδειγμα των ρουφιάνων στις δουλειές και αλλού. Οι ρουφιάνοι δεν είναι εργαζόμενοι και δεν ακολουθούν μια συγκεκριμένη προσωπική στάση; Δεν κινούνται από τις προσωπικές τους ανάγκες, που μάλιστα μπορεί να ικανοποιούν πολύ περισσότερο από το ρουφιανιλίκι παρά μέσα σε οποιαδήποτε αυτόνομη κοινωνία; Είναι γνωστός ο ρόλος τους πχ και στην κρατική πετρελαϊκή βιομηχανία της Βενεζουέλας. Τη στιγμή που η πλειοψηφία των εργαζόμενων σταμάτησε να εργάζεται κάποιοι «συνάδελφοι» έτρεξαν να στηρίξουν τα αφεντικά. Από την άλλη πλευρά, υπάρχουν μια χαρά ευσυνείδητοι, αριστεροί ή μη, εργάτες που εργάζονται και παρα-εργάζονται μέσα σε αυτο-διαχειριζόμενα καπιταλιστικά εργοστάσια (πχ στη Zanon της Αργεντινής ή ακόμη χειρότερα σε περιπτώσεις εργοστασίων στις ΗΠΑ που θέλουν να πιάσουν σε παραγωγικότητα τα original (με αφεντικό) καπιταλιστικά εργοστάσια).

Εξαθλίωση κι Ιεραρχίες

Η δομική συσχέτιση της θέσης στην παραγωγή με το ποσοστο ριζοσπαστικοποίησης του κάθε υποκειμένου, κοινώς η θεωρία της εξαθλίωσης, υποστηρίζει ότι όσο πιο εξαθλιωμένο είναι το υποκείμενο τόσο πιο αναγκαία ή αναγκαστική θα είναι και η ροπή του προς την επανάσταση.

Η κύρια κατηγορία αυτών που επανδρώνουν (sic) το προλεταριάτο είναι οι βιομηχανικοί εργάτες. Αυτοί που στα τέλη του 18ου αιώνα αποστερούνται τη γη που κατείχαν ή τη γη που δούλευαν και αναγκάζονται να στελεχώσουν την νεοσύστατη βιομηχανία. Αυτό που τους διαχωρίζει από την εργοδοσία είναι τα μέσα παραγωγής που ανήκουν στο κεφάλαιο και αυτό που τους διαχωρίζει απ' τούς επιστάτες και τα διευθυντικά στελέχη είναι η ιεραρχία των εντολών και του μισθού. Η μισθολογική ιεραρχία, από την άλλη, είναι και ένας τρόπος που το κεφάλαιο χρησιμοποιεί για να ελέγχει τους εργαζόμενους κρατώντας τους διαιρεμένους σε κατηγορίες που το ίδιο επιλέγει.

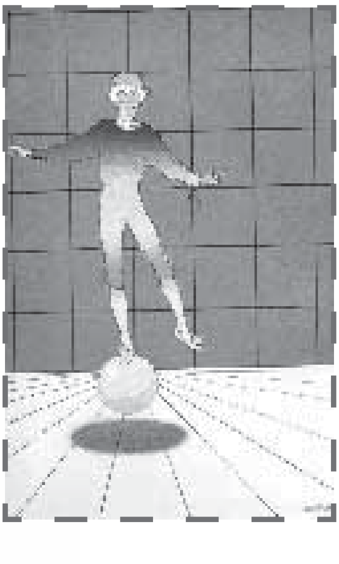
Η αντίληψη πως η συγκεκριμένη ιεραρχία (μισθού) καθορίζει ποιος και πόσο ρέπει προς την εξέγερση δημιουργεί μια αξίωση που, αν και έχει ως στόχο τη δράση των εργατών, άρχεται αποκλειστικά από τη δράση του κεφαλαίου αφού αυτό καθορίζει τελικά τα επαναστατικά υποκείμενα. Σαν ανεστραμμένα είδωλα του καθρέφτη οι ιεραρχίες της καπιταλιστικής παραγωγής αντανακλώνται στις ποσοστώσεις της εξεγερτικότητας του προλεταριάτου.

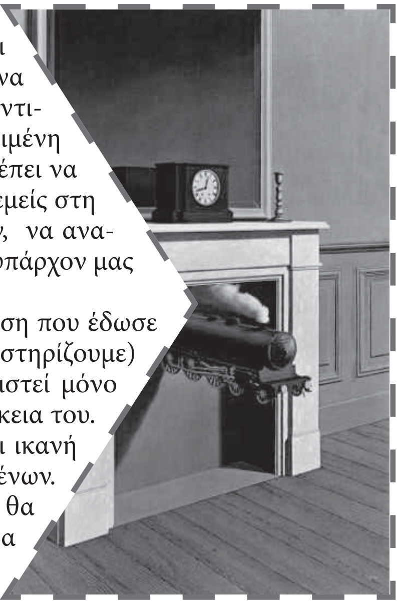
Σύγχρονες Αντιφάσεις της Θεωρίας του Υποκειμένου

«Ο ύστερος καπιταλισμός τείνει να εξαλείψει τα ιδιαίτερα και μοναδικά δευτερεύοντα χαρακτηριστικά του προλεταριάτου, που φαίνεται να αποτελούν την προϋπόθεση για την ταξική συνείδηση. Ένα προλεταριάτο που αποτελείται εν μέρει από αστικά άτομα είναι αναμφίβολα μια αντίφαση, αλλά είναι μια αντίφαση της πραγματικότητας, όχι απλά των εννοιών»

(114, Russell Jacobby, «Κοινωνική Αμνησία»)

Προβληματικό όμως είναι και το που ακριβώς μπαίνουν τα όρια του ποιος και κατά πόσο ανήκει στους εργάτες ή στα αφεντικά και όλα αυτά εξετάζοντας το εργασιακό τοπίο στο σήμερα, λαμβάνοντας υπόψη και τις νέες διαρθρώσεις του τριτογενούς τομέα, τους αυτοαπασχολούμενους κλπ. Για να καταλάβουμε τις ιεραρχίες που τέμνουν τον κόσμο γύρω μας είναι αδύνατον να αρκεστούμε σε μια δομική κλίμακα ιεραρχίας που στηρίζεται αποκλειστικά στην κατοχή των μέσων παραγωγής. Είναι σκανδαλωδώς απλοποιητική η μέθοδος: όποιος έχει υπάλληλο είναι με τον καπιταλισμό. Από την άλλη ένας γιατρός η ένας δάσκαλος να θεωρούνται προλετάριοι λες και δεν παράγει ο καθένας τους μια ιεραρχία, ο πρώτος με το στάτους του και ο άλλος με τις σχέσεις εξουσίας που από καθέδρας αναπαράγει. Το ζητούμενο είναι να αναλύσουμε τις σχέσεις, τις σημασίες και τους θεσμούς της ιεραρχίας την πολυπλοκότητα των εκφράσεων της και την διαπλοκή που οι ιεραρχίες του εργοστασιάρχη, του πολιτικού,





του παπά και του οικογενειάρχη έχουν. Χωρίς να καταλήξουμε σε έναν σχετικισμό τύπου «όλοι μας αναπαράγουμε ιεραρχίες», δεν είναι δυνατόν να κατατάσσουμε αντι-ιεραρχικούς αγώνες σε σημαντικότερους και μη ανάλογα με το σε ποια συγκεκριμένη ιεραρχία εναντιώνονται. Το σίγουρο είναι πως πρέπει να αποφύγουμε το λάθος να χρησιμοποιήσουμε και εμείς στη σκέψη μας ένα σύστημα ιεραρχίας των ιεραρχιών, να αναλύουμε δηλαδή το υπάρχον με τον τρόπο που το υπάρχον μας επιβάλλει.

Μπροστά σ' αυτά τα ερώτημα η απάντηση που έδωσε πρωτογενώς η ομάδα (και εξακολουθούμε να τη στηρίζουμε) ήταν πως η θέση στον αγώνα μπορεί να καθοριστεί μόνο στον ίδιο τον αγώνα: δηλαδή μόνο κατά την διάρκεια του. Πως μόνο μια ρητή-συνειδητή διαδικασία είναι ικανή να αποτελέσει κριτήριο της κίνησης των υποκειμένων. Το δεύτερο θέμα που προκύπτει είναι από ποιους θα κινηθεί αυτή η διαδικασία γιατί κάποιος πρέπει να την ξεκινήσει. Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα δεν μπορεί να είναι μια προφητεία. Πόσο μάλλον μια οικονομική προφητεία. Τον αγώνα θα τον κινήσουν αυτοί που θα αποφασίσουν να τον κινήσουν. Γιατί αν κάποιος προβλέπει πως θα τον ξεκινήσουν αυτοί που θα «αναγκαστούν» να τον ξεκινήσουν απορούμε γιατί δεν ξεκίνησε ως τώρα. Ο ισχυρισμός πως οι κοινές ανάγκες (κεντρική η ανάγκη του εργάτη) είναι ο βασικός κινητήρας της επαναστατικοποίησης πρέπει καταρχήν να αντιμετωπίσει τον οικονομισμό που προκύπτει με τη σύνδεση ανάγκης-μισθού.

Προσπαθώντας να περιγραφεί το σύνολο της κοινωνικής δραστηριότητας επιλέχθηκε (όχι πρωτότυπα) η εργασία. Ένας χώρος ορθολογικά περιγράψιμος που η λειτουργία του καθιστά αδύνατη τη μη συμμετοχή οποιουδήποτε σε αυτόν. Και ο τρόπος που συμπεριλαμβάνεται το σύνολο των υποκειμένων στην εργασία δεν μπορεί παρά να είναι ως υποκείμενα αυτής: δηλαδή εργαζόμενοι.

Ο ορισμός εργασία επανα-νοηματοδοτήθηκε από το TRiSTERO ως συνολική καθυπόταξη της ζωής στον καπιταλισμό: όποιος μετέχει στην καπιταλιστική κοινωνία μετέχει ως παραγωγός ανταλλακτικής αξίας. Ο καπιταλισμός κάνει την ανθρώπινη δραστηριότητα εμπόρευμα.

Ο καπιταλισμός όντως μετατρέπει την ανθρώπινη δραστηριότητα σε εμπόρευμα και εξακολουθούμε να το δεχόμαστε ως παραδοχή όχι όμως ως καθολικό νόμο: η πολιτική δραστηριότητα, η καλλιτεχνική, εντός του καπιταλισμο είναι και δικό τους στοίχημα αν θα ενταχθούν στις νόρμες του η όχι. Πρέπει να διατηρήσουμε σε αυτά τα επίπεδα ένα βλέμμα από τα κάτω.

Η προσπάθεια περιγραφής της ζωής του εργάτη/τριας στο χώρο της εργασίας του/της έχει σκοπό να αναδείξει το προσωπικό βίωμα κάθε κατακερματισμένου υποκειμένου και να προβάλει τις ομοιότητες που έχει το δικό του/ της βίωμα με τα βιώματα των υπολοίπων. Η εργατική έρευνα προσπαθεί να αναδείξει το συλλογικό βίωμα σπάζοντας την καπιταλιστική μέθοδο που διαχωρίζει τους εργαζομένους σε προσωπικά συμφέροντα. Να καταδείξει τελικά την ύπαρξη ενός κοινού συμφέροντος. Πράγματι κοινά συμφέροντα υπάρχουν όπως η αύξηση των μισθών, οι λιγότερες ώρες δουλειάς κλπ. Αυτό που λείπει είναι η διάθεση για κοινό αγώνα από όλους. Αυτό δηλαδή που λείπει δεν είναι οι ανάγκες είναι η συνείδηση πως αυτές οι ανάγκες είναι κοινές, άρα πως ο μόνος τρόπος να διεκδικηθούν είναι ο κοινός αγώνας. Μια πολιτική συνείδηση και όχι μια οικονομική διαπίστωση.

Η σημασία της έρευνας της ζωής στον καπιταλισμό είναι το θεμέλιο της πολιτικής κίνησης. Οι ζωές εκατομμυρίων ανθρώπων, η διαπλοκή τους, οι αντιθέσεις

και οι ομοιότητες τους, σε κάθε χώρο, εντός και εκτός της εργασίας και του οίκου, επανακαθορισμός τελικά του ιδιωτικού και του δημοσίου αποτελεί το διακύβευμα. Το τσιτάτο «η ζωή είναι μια» που συνάρπασε αρκετά από τα μέλη της ομάδας αποτελεί τελικά μια ταυτολογία. Μια προβολή του προσωπικού βιώματος ως κοινού, ή καλύτερα ενός βιώματος για όλα. Οι ζωές των εργατών της Ευρώπης, των γυναικών στην Αφρική και των ομοφυλόφιλων στο Ιράν δεν είναι μια ούτε καν στο επίπεδο των κοινών αναγκών και η σύνδεση των αγώνων για αξιοπρέπεια που κάνουν δεν περνά αποκλειστικά μόνο από τον εργατικό αγώνα. Ή το ότι όλοι αυτοί και όλες αυτές εργάζονται.

Η μείζονα διαφωνία μας είναι ο τρόπος που «παράγεται» το πρόταγμα της αυτονομίας (το οποίο πρόταγμα, πάγια αρχή της ομάδας, ακούστηκε ξανά βαπτισμένο ως αυτό «της αυτονομίας του προλεταριάτου»). Ειπώθηκε δηλαδή, όπως είπαμε ξανά, πως «παράγεται μέσα από τη συνειδητοποίηση των κοινών μας αναγκών και κοινή μας ανάγκη πρώτιστα είναι η άρνηση της εργασίας». Οι αγώνες που δεν έχουν την τύχη να είναι εργατικοί (αντιπυρηνικοί, οικολογικοί, φεμινιστικοί) είναι ελάσσονος σημασίας και αρκετές φορές προβληματικοί ακόμα και διασπαστικοί για την κοινότητα των εργαζομένων. Σε αντίθεση με την μερικοτήτα οποιασδήποτε μη εργατικής κινητοποίησης, «οι εργατικοί αγώνες δεν μπορεί παρά να είναι δυνητικά ριζοσπαστικοί», σε αυτούς αναγνωρίζεται μια «έμφυτη» ριζοσπαστικότητα – λόγω της θέσης που κατέχουν στην καπιταλιστική πυραμίδα των αξιών. Ενδεικτική είναι η θέση που υποστηρίχθηκε στη συνέλευσή μας για τη γόνιμη ύπαρξη της ανάγκης του υποκειμένου σε σχέση με την διαχωριστική- αποπροσανατολιστική πολιτική του ταυτότητα. Όποια πολιτική ταυτότητα και αν έχουν οι προλετάριοι υποβαθμίζεται σαν ψευδής συνείδηση που τους αποπροσανατολίζει από τις πραγματικές τους ανάγκες. Η επιείκεια όμως εξαφανίζεται αν η κουβέντα γίνεται για τον μικροέμπορο που έχει έναν υπάλληλο, «αυτός ανήκει αναμφισβήτητα στην αντίπερα όχθη». Ακόμα και η διαμάχη του με μια πολυεθνική (ωράριο καταστημάτων) αντιμετωπίζεται ως ενδο-καπιταλιστική διαμάχη. Το παράδοξο που επισημαίνουμε είναι η απαξίωση των ευθυνών που κάθε υποκείμενο έχει ως κοινωνικό. Η ανάγκη για φαγητό δεν μπορεί να αποτελέσει από μόνη της «πειστική δικαιολογία» για τη διάπραξη ενός φόνου, η έλλειψη βίαιης επιβολής στόν “άλλο” για τη διάπραξη ενός βιασμού και η ανάγκη για καλύτερη ζωή για τα ρατσιστικά ιδεώδη και το φασισμό.

Αν το πρόταγμα είναι να ορίσουμε τις ανάγκες μας αυτό σημαίνει πως χρειάζεται ένας τρόπος να ορίσω τις ανάγκες μου σε σχέση με τις ανάγκες σου. Μια πολιτική διαδικασία που εκτός από τις ανάγκες μας χρειάζεται και εμάς ως αυτόνομα υποκείμενα. Το πρόταγμα είναι η προσωπική και κοινωνική αυτονομία γιατί μόνο έτσι θα έχουμε όλοι την δυνατότητα να ορίζουμε εμείς και όχι κάποιος ιστορικός νόμος το τι έχουμε ανάγκη και τι όχι.

«Για μια Αυτονομία του Προλεταριάτου»;

Δυστυχώς, η «επάνοδος του προλεταριάτου» στη συνέλευση – σύντομα ανακαλύψαμε ότι – μας έφερε και άλλες «παράπλευρες απώλειες». Πως κατέληξε, όμως, το σύνθημά μας «για την κοινωνική και ατομική αυτονομία» να γίνει «για την αυτονομία της τάξης του προλεταριάτου» και τι σημαίνει τελικά αυτή η «μικρή αναπροσαρμογή» των λέξεων; Κάποιοι και κάποιες από μας, λοιπόν, είχαμε το κακό συνήθειο να στοχαζόμαστε μια αυτόνομη κοινωνία όπου όλα τα μέλη της θα είχαν ίσα δικαιώματα και υποχρεώσεις (σύνθημα της Α' Διεθνούς, παρεπιμπτόντως), πάνω στη βάση βέβαια της όποιας επιμέρους ανισότητάς τους. Για το τι σημαίνει διαδικασία αυτονομίας και πραγματική ισότητα των άνισων, σε αντίθεση με τη σημερινή ψευτο-ισότητα, θα πρέπει να το προσεγγίσει κανείς μέσα από τα πλούσια παραδείγματα της γερμανικής εμπειρίας πχ με τα κινήματα των ατόμων με ειδικές ανάγκες και τα κινήματα ασθενών και γιατρών της αντι-ψυχιατρικής. Ωστόσο, η αυτονομία δε σημαίνει σε καμία περίπτωση απλώς την **ισότητα όλων**. Σημαίνει χίλια-δυο πράγματα ακόμη όπως πραγματικά ελεύθερη σκέψη και έκφραση, αυτεξουσιότητα, κοινότητα βασισμένη στα καθήκοντα και τα δικαιώματα του καθενός και της καθεμιάς, έλλειψη οποιουδήποτε είδους δόγματος και ετερο-καθορισμού σε όλα τα επίπεδα, ρητή αναγνώριση από όσους και όσες στελεχώνουν την κοινότητα πως οι ίδιοι και οι ίδιες θεσμίζουν, τάση προς εξάλειψη κάθε ιεραρχίας σε όλα τα επίπεδα, ίσα πολιτικά (ίση συμμετοχή), κοινωνικά (ίσες απολαύσεις) και οικονομικά (ίσες απολαβές) δικαιώματα φυσικά κτλ. Αυτά τα χαρακτηριστικά μας φαίνονται πολύ συγκεκριμένα. Είτε τα έχει μια κοινωνία, είτε όχι. Είτε κινείται προς να τα εγκαθιδρύσει, είτε όχι. Και ένα κοινωνικό-πολιτικό επαναστατικό κίνημα προσπαθεί να τα θεσμίσει ήδη μέσα από τους θεσμούς του στο καβούκι της παλιάς κοινωνίας, γνωρίζοντας παράλληλα πως δεν πρόκειται ποτέ να τα πετύχει μέσα σε ένα καπιταλιστικό, ιεραρχικό περιβάλλον. Όταν και άμα, δε, τα πετύχει, είτε θα εφαρμοσθούν όλα αυτά για το σύνολο του πληθυσμού, είτε θα αυτο-αναιρεθούν. Και κατά τη διάρκεια του κινήματος αλλαγής αντίστοιχα ή της όποιας μεταβατικής στρατηγικής που αυτό θα επιλέξει, είτε θα εφαρμοστούν όλα αυτά για όλες και όλους είτε απλά θα είναι μια καρικατούρα. Έστω, ή θα υπάρχει η τάση να εφαρμοστούν όλα αυτά, ή απλά θα κοροϊδευόμαστε.

Από την άλλη, τι σημαίνει «Αυτονομία (μόνο) της Τάξης του προλεταριάτου»; Γιατί μας φαίνεται ότι κάποιος αποκλείεται από αυτή την αδιευκρίνιστη φάση; Άραγε αποκλείονται μόνο «οι δυνάμεις της αντίδρασης που κρατάνε τα μυδράλια» και προσπαθούν να αποκόψουν «την προοπτική της επανάστασης από το ιστορικό μέλλον», σύμφωνα με το γνωστό, παλιό επαναστατικό φαντασιακό;

Μας ειπώθηκε συχνά στη συνέλευση, δυστυχώς, ότι «δεν μας ενδιαφέρει η αυτονομία όλων αλλά απλώς η αυτονομία του προλεταριάτου». Στοπ. Εδώ προφανώς υπάρχει ένα μεγάλο χάσμα, όσον αφορά στην έννοια της αυτονομίας, και ένα μεγάλο ερωτηματικό, όσον αφορά στο τι μυρίζει αυτή η άποψη. Το χάσμα για την έννοια της αυτονομίας είναι προφανές. Πάλι μπαίνει το ζήτημα «τι μας ενδιαφέρει εμάς». Η αυτονομία που είχαμε στο μυαλό μας εμείς έχει να κάνει με το τι ενδιαφέρει την καθεμιά και τον καθένα. Δεν μπορεί κάποιος δηλαδή να γίνει αυτόνομος με το ζόρι. Ούτε μπορείς απλά να κρατήσεις κάποιον από την κοινότητά σου μακριά από τους θεσμούς της αυτονομίας. Τότε τι είδους θεσμοί είναι; Μιλάμε εδώ, βέβαια, με την προϋπόθεση

ότι θέλουμε να ξεπεράσουμε τις προβληματικές μορφές αυτονομίας του παρελθόντος (πχ κλασική Αθήνα). Θα μπορούσαν κάποιοι που δεν θέλουν να διεκδικήσουν μια κοινωνική και ατομική αυτονομία, άραγε να μας κλέψουν το «μαγικό φίλτρο της αυτονομίας» ή εμείς να τους προλάβουμε και να παραχωρήσουμε τις απολαύσεις των δικαιωμάτων της αυτόνομης κοινωνίας μόνο σε όσους «το αξίζουν» βάσει των μορίων προλεταριοποίησής τους; Μάλλον όχι. Τότε, προς τι η περιχαράκωση στην τάξη; Κι αυτή η περιχαράκωση μήπως απλά εννοεί «αυτονομία από διαμεσολαβήσεις, τύπου κόμματα και εργατοπατέρες», κάτι δηλαδή που είπαν και έκαναν οι αναρχικοί από τον 19ο αιώνα και που τόσο αυτονόητο ήταν για όλους μας στη συνέλευση; Ούτε γι᾽ αυτό πρόκειται.

Το μεγάλο ερωτηματικό που προκύπτει για αυτή την έννοια («αυτονομία του προλεταριάτου») είναι που ενσωματώνει θεωρητικά μια θέσμιση που αφορά (πάλι θεωρητικά) μία μόνο τάξη της κοινωνίας. Προβληματικό είναι όμως το εξής: πχ στην έννοια «δικτατορία του προλεταριάτου» είναι ξεκάθαρο ποια είναι η τάξη. Έχει χιλιοειπωθεί από ορθόδοξους και μη. Εδώ, όμως, ποια είναι η Τάξη; Και πάμε τούμπα πάλι πίσω στην κουβέντα για ανάγκες, εργασία και αγώνα.

Με τα πολλά, καταλάβαμε κι εμείς ότι «Αυτονομία της τάξης σήμαινε την αυτονομία της κοινότητας των εκμεταλλευομένων που υπόκεινται στη σχέση κεφαλαίου-εργασίας («όλοι και όλες εργάζονται») και γι᾽ αυτό διαχωρίζονται από τις συνθήκες της ζωής τους (κοινωνικό) μέσω των διαμεσολαβήσεων που τους επιβάλλονται (πολιτικό)», άλλος ένας μυστικοποιητικός ορισμός. Και πάλι κανένα από τα παραπάνω ερωτήματα που θέσαμε δεν απαντάται. Τι σημαίνει «αυτονομία», τι «τάξη», τι «σχέση κεφαλαίου-εργασίας», τι «διαχωρισμός από τις συνθήκες ζωής», τι «πολιτικές διαμεσολαβήσεις» κτλ. Και γιατί το να πεις απλά ότι είσαι εναντίον των πολιτικών διαμεσολαβήσεων απαγορεύει τελικά το να ασχοληθείς με τους διαχωρισμούς που αναπαράγουν οι προλετάριοι μεταξύ τους; Γιατί το να πεις αυτό σημαίνει ότι δεν προτείνεις καμία μορφή και κανένα περιεχόμενο οργάνωσης παρά μόνο τη μεταφυσική συγκρότηση της τάξης σε κάποιον αφηρημένο αγώνα;

Γιατί, τέλος, σε αυτή τη θεώρηση μόλις πάμε να κάνουμε μια ερώτηση για έναν όρο-σχέση, βρίσκουμε μπροστά μας μια απάντηση που ήδη θεωρεί δεδομένο αυτό τον όρο-σχέση; Γιατί προϋποτίθεται ήδη αυτό που πάει να αποδειχθεί; Πχ για την αυτονομία του προλεταριάτου προϋποτίθεται η Τάξη, για την Τάξη (κοινότητα αναγκών) προϋποτίθεται η διάκριση συνείδησης-αναγκών, για την προτεραιότητα των αναγκών προϋποτίθεται ο διαχωρισμός κοινωνικού και πολιτικού, για το διαχωρισμό κοινωνικού και πολιτικού το ότι «όλοι εργάζονται», για το ότι «όλοι εργάζονται» η κεντρικότητα της εργασίας, για την κεντρικότητα της εργασίας η αντικειμενική συνθήκη-επιλογή του καπιταλισμού («ο καπιταλισμός τη θέτει κεντρική»), για αυτή την τελευταία το ότι η Ιστορία είναι η Πάλη των Τάξεων, για το ότι η Ιστορία είναι η Πάλη των Τάξεων ισχύει μας παραπέμπουν – τελικά – στην ιστορική συγκρότηση του προλεταριάτου, τον ιστορικό του ρόλο και βέβαια το μοντέρνο πρόταγμα της «αυτονομίας» του. Είναι εύκολο να καταλάβει κανείς γιατί είναι δύσκολο να διαρρηχθεί αυτός <u>ο κύκλος της μεταφυσικής</u> μιας και όλες αυτές οι διατυπώσεις είναι αφηρημένα μικρά δόγματα που το ένα στηρίζει το άλλο, αλλά κανένα καθαυτό δεν στηρίζεται πουθενά. Όπως θα έλεγε και ο Sigmund Freud:

«Christophorus Christum, sed Christus sustuilt orbem/
Constiterit pedibus dic ubi Christoforus;»

(όπερ σημαίνει «Τον Χριστό τον βάσταζε ο Χριστόφορος
Τον κόσμο όλο βάσταζε ο Χριστός
Βρες, που στήριξε τότε
Ο Χριστόφορος το πόδι του;»)

(27, Η Ψυχολογία των Μαζών και η Ανάλυση του Εγώ)

2δ. «Οικουμενικότητα και Ετερότητα»

Κάναμε κάποιες νύξεις στον πρόλογο για το ότι καμιά θεωρία δεν μπορεί να είναι αληθινά οικουμενική στο μέτρο που ισοπεδώνει τις διαφορές μεταξύ κοινωνιών ή υποκειμένων. Επιθυμούμε, είπαμε εκεί, μια θεωρία συνολική αλλά όχι συστηματική με την έννοια του κλειστού συστήματος μάλιστα που αντλεί το κύρος του από εξω-ιστορικές ή εξω-λογικές αποφάνσεις. Μία από τις πιο μεγάλες διαφωνίες μας με το ότι «Η ιστορία είναι η πάλη των τάξεων» και επακόλουθα με το ότι «η εργασία ρυθμίζει/ καθορίζει τις άλλες κοινωνικές σχέσεις» είχε να κάνει με αυτή την ψευδή οικουμενικότητα αυτής της απόφανσης. Επαναλαμβανόταν ξανά και ξανά στη συνέλευση από όσους εκπροσωπούσαν αυτήν την «ταξική ανάλυση», εν είδει χαριτολογίας, το μοτό «Η ζωή είναι μία!».

Το ότι «η ζωή είναι μία» σήμαινε κυρίως ότι το άτομο συγκροτεί μία ταυτότητα και αντιλαμβάνεται τη ζωή του ως ενιαία. Δε θα έπρεπε, δηλαδή, να βλέπουμε γυναίκες ή Αλβανούς ή εργάτες ως διακριτές ταυτότητες στην ανάλυσή μας αλλά ολόκληρα υποκείμενα που υπόκεινται στην καπιταλιστική εκμετάλλευση. Όπως είπαμε βέβαια αλλού, αυτή η εκμετάλλευση είχε κύριο άξονά της τη σχέση εργασίας-κεφαλαίου. Από την άλλη, να επισημάνουμε ότι εμείς δεν υπερασπιστήκαμε μια πολιτική ταυτότητας για τις γυναίκες ή τους Αλβανούς παρόλο που αναγκαστήκαμε να συγκρίνουμε ανδρικές και γυναικείες κοινωνικές δομές για να αποδείξουμε τα αυτονόητα. Στηρίξαμε, αντίθετα, μια «πολιτική βασισμένη στη διαφορά» των υποκειμένων. Δηλαδή, καταρχήν αναγνώριση της «διαφοράς» των εμπειριών και των αναγκών (και όχι υποβάθμιση!), πχ για κάποια σημαντικότερο βίωμα αποδεικνυόταν το ότι μόλις έβγαινε από το σπίτι της η μισή κοινωνία κοιτούσε τον κώλο της στο δρόμο και την αξιολογούσε βάσει αυτού παρά ο «βάρβαρος ήχος από το ξυπνητήρι» που την προειδοποιούσε για το πότε πρέπει να πάει στη δουλειά. Ή στο κάτω-κάτω υπήρξαν, υπάρχουν και θα υπάρχουν άνθρωποι οι οποίοι δεν θα θέλουν να διαλέξουν «ποια καταπίεση είναι σημαντικότερη» ακριβώς γιατί όλες τους είναι διαφορετικές και χρήζουν ιδιαίτερης αντιμετώπισης… Για μας η αναγνώριση της «διαφοράς» των βιωμάτων και των αναγκών είναι η αρχή της ενοποίησης των υποκειμένων για μια κοινωνική και ατομική αυτονομία. Η ενοποίηση των διάφορων υποκειμένων από κει και πέρα (και βέβαια η κοινωνία δεν είναι απλά ένα άθροισμα ατόμων) θα γίνει – αν επιλεγεί – πάνω σε μια συλλογική ταυτότητα, πχ «πολίτης», ένας πολίτης βέβαια που μόνο εχθρικές σχέσεις μπορεί να έχει με το φιλελεύθερο ιδεολόγημα της «κοινωνίας των πολιτών» από την άλλη (το λέμε αυτό για να αποφύγουμε τις παρεξηγήσεις).

Η ζωή προφανώς δεν είναι μία στον καπιταλισμό. Και τι σημαίνει ότι η ζωή δεν είναι μία; Σημαίνει ότι πάνω στο υποκείμενο κυριαρχούν πολλαπλές ταυτότητες-σχέσεις οι οποίες είναι πιθανό να συγκρούονται ή να διαλέγονται μεταξύ τους. Ως αποτέλεσμα του καταμερισμού εργασίας ο άνθρωπος εμφανίζεται ως πολύ-διασπασμένη οντότητα στους καιρούς του μετα-μοντερνισμού. Το να κραυγάσεις ότι «η ζωή είναι μία» δείχνει σαφώς την αγωνία κάποιου για το παρόν και το μέλλον ενός συλλογικού υποκειμένου, από αυτά που η εποχή μας έχει θάψει πλέον στο παρελθόν μαζί με τα παλιά κινήματα. Η κριτική θεωρία πάντοτε επιχειρούσε να συλλάβει μια σφαιρική αντίληψη του υποκειμένου ενάντια στον καταμερισμό εργασίας που προωθούσαν θετικιστές και διάφοροι απολογητές του μετα-μοντερνισμού, να συνθέσει

δηλαδή και πάλι πάνω στο υποκείμενο – ουσιαστικά πάνω στον εαυτό της – στοιχεία της σκέψης, της φαντασίας και της δημιουργικότητας. Από την άλλη, κάθε κριτική θεωρία γνωρίζει ότι μια ενιαία εποπτεία του υποκειμένου δεν είναι και ποτέ εφικτή. Το βιολογικό έμβιο, το ψυχικό ον, το κοινωνικοποιημένο άτομο, ο πολίτης (από κει και πέρα) δεν είναι απλά διαφορετικές πλευρές του ίδιου νομίσματος αλλά διακριτές και εξέχουσες σφαίρες της υποκειμενικότητας που σε πολλά σημεία έρχονται σε επαφή και σε άλλα ζουν με τη δική τους σχετική αυτονομία. Το μοτό «η ζωή είναι μία» προσπαθούσε να συλλάβει ένα υποκείμενο στον αγώνα, αλλά αυτό που κατάφερνε επίσης ήταν ένα υποκείμενο στην αφαίρεση. Κι αυτό γιατί αυτή η ενότητα ήταν μεταφυσικά εγγυημένη. Η ενότητα δεν μπορεί να διαχωρίζει από την άλλη τους ανθρώπους σε αυτούς με τα σημαντικότερα και αυτούς με τα λιγότερο σημαντικά βιώματα και ανάγκες. Κι αν μας ειπωθεί ότι κάτι είναι σημαντικότερο, πρέπει να αποδειχθεί αυτό πως έχει ως τέτοιο. Αυτή ήταν η κλασική συνθήκη όταν μιλούσαμε για το φύλο και τη φυλή. Κανείς δεν αντιλαμβανόταν πως κάποια μπορεί να φέρει βαρέως μάλλον το φύλο της παρά την εργασιακή της σχέση.

Το ίδιο συνέβαινε και όταν η συζήτηση πήγαινε προς… «άλλες περιοχές του πλανήτη» όπου δεν υπήρξε ούτε η κλασική εμφάνιση του καπιταλισμού με Σμιθ και τεχνική επανάσταση, με αστικοποίηση και ήττα της φεουδαρχίας ούτε βέβαια η κλασική εμφάνιση του αντι-καπιταλισμού με Marx και δημοκρατικές διεκδικήσεις, αγώνες αυτονομίας και συγκρότηση των απελευθερωτικών προταγμάτων… Όταν μιλούσαμε για Αφρική και Ασία (τα πιο hardcore παραδείγματα) δεν μπορούσε παρά η κουβέντα να καταλήξει σε αναγωγές (και πάλι επειδή η ζωή είναι μία) που είχαν να κάνουν με παρομοιώσεις και μεταφορές των καπιταλιστικών φαντασιακών σε τόπους όπου ποτέ δεν τα είχαν γνωρίσει αυτά τα ίδια. Επειδή ούτε στην πρώτη περίπτωση (φύλο) αναγνωριζόταν ότι υπήρχαν προνόμια των ανδρών έναντι των γυναικών, ούτε και σε αυτή τη δεύτερη βέβαια μπορούσες να μιλήσεις για τη μικρούλα αυτή διαφορά μεταξύ πχ Ελλάδας και Σαουδικής Αραβίας σε σχέση με το ζήτημα των ελευθεριών που επενδύονται στην έμφυλη ή και την εργασιακή σχέση. «Ο καπιταλισμός είναι ίδιος παντού – Η μορφή δεν έχει σημασία». Το οξύμωρο ήταν ότι εμείς δεν είπαμε ποτέ ότι οι Σαουδάραβες σήμερα δεν έχουν καπιταλιστικό σύστημα αλλά είπαμε ότι αυτό δεν φτάνει για να μας διαφωτίσει για το πώς έχουν τα πράγματα εκεί. Ο σαουδ-αραβικός καπιταλισμός, από την άλλη, δε διαθέτει αρκετά θεμελιώδη χαρακτηριστικά του καπιταλισμού, του δυτικού τουλάχιστον, τα οποία αντικαθιστά συν τις άλλοις με φεουδαρχικές μορφές (πχ δεσμοί αίματος). Για παράδειγμα, ο καπιταλισμός στη Δύση δεν θα μπορούσε να αναπτυχθεί χωρίς την κοινοβουλευτική δημοκρατία – βασική προϋπόθεση ήταν, όπως είχε διαπιστώσει και ο Marx, η διπλή «ελευθερία» των ανθρώπων. Ωστόσο αυτή η ελευθερία δεν σημαίνει ότι επειδή μπαίνει σε εισαγωγικά ότι είναι και ένα ψεύδος καθαυτή. Το να μπορούμε σήμερα να βγάλουμε μια μπροσούρα όπως αυτή που διαβάζετε η οποία να έχει τη δυνατότητα να αμφισβητήσει το καθεστώς που ζούμε, πρέπει να καταλάβουμε, ότι δε γίνεται σε όλο τον πλανήτη με την ίδια

[1] Με τον όρο τρίτο κόσμο εννοούμε τις γεωγραφικές εκείνες περιοχές, κυρίως της υποσαχάριας Αφρικής και περιοχές της Ασίας, στις οποίες οι πληθυσμοί δεν κοινωνικοποιήθηκαν με τις ιδέες της δημοκρατικής παράδοσης, ιδέες που, κατά κύριο λόγο, αναπτύχθηκαν στην Δύση. Είναι αυτονόητο ότι δεν αποδεχόμαστε την έννοια τρίτος κόσμος με όρους ανάπτυξης και επιστημονικό- τεχνικής προόδου, επιβεβλημένη από το κεφάλαιο.

ευκολία. Και το ότι γίνεται εδώ, δεν σημαίνει ότι μας χαρίστηκε αλλά ότι κάποιοι και κάποιες αγωνίστηκαν για να κατακτήσουν αυτό το δικαίωμα. Το να ισοπεδώσουμε τη διαφορά μεταξύ Δύσης και «Τρίτου Κόσμου»[1] σημαίνει να μην αναγνωρίσουμε τη σημαντικότητα των κοινωνικών αγώνων στη Δύση, να μην έχουμε μνήμη στην εποχή ακριβώς που η μνήμη αποτελεί προτέρημα για όσους και όσες αγωνίζονται. Σημαίνει, τέλος, να μην μπορείς να διακρίνεις μεταξύ ολοκληρωτισμού και αστικής δημοκρατίας, πράγμα επικίνδυνο για το πώς μπορείς να προετοιμαστείς απέναντι σε έναν επερχόμενο ολοκληρωτισμό – σφάλμα εξάλλου κατάφωρο της κλασικής αριστερής ανάλυσης που παντού βλέπει «φασίστες» (βλέπε και το κείμενο στην Τοπολογία 4, «Ολοκληρωτισμός, Αριστερά και Κράτος Ασφάλειας»).

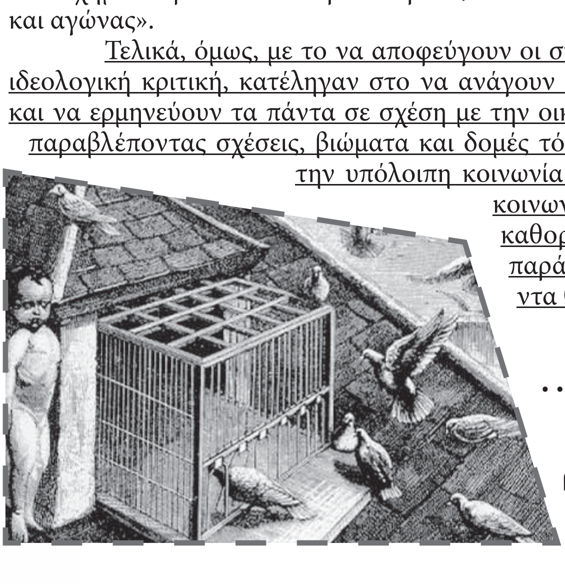
Το ότι ο μαρξισμός, εξάλλου, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως μια οικουμενική θεωρία (γι' αυτό το λόγο και η οποιαδήποτε ταξική ανάλυση απορρέει από αυτόν) πρέπει να μας προβληματίσει για την έννοια του διεθνισμού που προτάσσουμε. Αναφέρουμε πχ το πως εισήχθη με σύριγγα ουσιαστικά ο Marx στην Αφρική και αυτό πρέπει να οδηγήσει σε μια σκέψη για το πως πάντα οι «δυτικοί» έβλεπαν τον «τρίτο κόσμο», είτε ήθελαν να τον κάνουν πιο «καπιταλιστικό» είτε πιο «επαναστατικό». Αυτές οι δύο τάσεις αποτελούν ουσιαστικά μία και μοναδική. Οι καπιταλιστές, στην αρχή, προσπάθησαν να αποικίσουν τον τρίτο κόσμο ώστε να τον κάνουν να δουλέψει και να αναπτυχθεί με το ζόρι ή ώστε να βρουν φτηνό εργατικό δυναμικό πιο εύκολα. Έπειτα προσπάθησαν να εισάγουν μηχανές ώστε να βοηθήσουν τους ρυθμούς «ανάπτυξης» των «υπανάπτυκτων» περιοχών. Τέλος, προσπάθησαν να εισάγουν και managers. Όλες αυτές οι αστοχίες οφείλονται στο ότι αγνοήθηκε εντελώς η ιστορία και απομονώθηκε η πραγματικότητα ενώπιον ενός οικουμενικού, οικονομίστικου μοντέλου. Αντίστοιχα, οι μαρξιστές έφεραν στον τρίτο κόσμο το «Κεφάλαιο» του Marx. Όμως, ούτε ο Marx μπόρεσε να «λειτουργήσει» δίχως Διαφωτισμό και δίχως Διακήρυξη των Δικαιωμάτων (τυπική ισότητα απέναντι στο νόμο), ούτε και ο καπιταλισμός δίχως προτεσταντική ηθική της εργασίας και μια διαρκή ενσωμάτωση της θρησκευτικότητας στο εγκόσμιο, πράγμα που στη Δύση έγινε σταθερά και συστηματικά από το Λούθηρο και δώθε.... Αμέτρητες περιοχές της Αφρικής και της Ασίας έχουν εδώ και καιρό ομολογήσει πίστη στο Ταό, στον ανιμισμό, στο Ισλάμ και στις Ιερές Γραφές του Χριστιανισμού. Το να προστίθενται σε αυτές τις περιοχές απλά ένας καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής και μια μαρξιστική ρητορεία δεν μπορεί παρά να προσφέρει στο τέλος μια σούπα, μια σούπα ωμής βαρβαρότητας και συγκεχυμένης αλήθειας.

Ακόμα και στα πολύ-αγαπημένα για τους δυτικούς μαρξιστές αναλυτές Μακιλαδόρας (τα βάναυσα εργοστάσια της Λατινικής Αμερικής), παρόλο που επιχειρείται μεγάλης κλίμακας βίαιη αστικοποίηση των εργατριών και παρόλο που η Λατινική Αμερική έχει μια πλούσια ιστορία κινημάτων – σε συνεχή διάλογο – με τα κοινωνικά και πολιτικά κινήματα στις ΗΠΑ και την Ευρώπη, τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά. Δεν μπορείς να πεις ότι οι συνθήκες παραγωγής – αυτές που ήταν στη Δύση – απλώς μεταφέρθηκαν στη Λατινική Αμερική. Η κατάσταση στα Μακιλαδόρας, στην Τσιάπας (για την οποία οι ελπίδες μας είναι μεγάλες), στη Βενεζουέλα και αλλού μπορεί να κατανοηθεί μόνο αφού επιχειρήσουμε να εντρυφήσουμε στις βασικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες της καθεμιάς από αυτές τις χώρες – και έπειτα εντός τους να δούμε επιμέρους διαφορές σε ένα περιγραφικό επίπεδο και – όπου βέβαια χρειάζεται – αξιολογικό… Για μας, εξάλλου, δεν έχει αξία η συγκριτική διαπραγμάτευση των εργατικών τάξεων ανά τον πλανήτη ως τέτοια, για να δούμε κατά πόσο υπάρχουν οι προϋποθέσεις της «επανάστασης»…από το μεγάλο φορέα της, το «προλεταριάτο»… Σημασία έχει να διαγνώσουμε τις προοπτικές μιας αυτόνομης θέσμισης, μιας αυτόνομης κουλτούρας που έχει να κάνει τόσο με τις υποκειμενικές όσο και με τις αντικειμενικές συνθήκες, αυτό που θα ονομάζαμε κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες (βλέπε και το τελευταίο κεφάλαιο αυτού του άξονα)…

«Κοινωνικές Σχέσεις»… …«Κοινωνικές Σχέσεις»

Να γυρίσουμε, όμως, λίγο πίσω για να κάνουμε δύο σημαντικές παρατηρήσεις ακόμα και να εξηγήσουμε και καλύτερα την οπτική των πρώην συντροφισσών και συντρόφων. Το ότι δεν αναγνωριζόταν κανένα προνόμιο στους άνδρες έναντι των γυναικών ή στους δυτικούς έναντι των ανθρώπων του τρίτου κόσμου ήταν αποτέλεσμα – λεγόταν – μιας αντι-δομικής ανάλυσης. Η πρόθεση, όμως, να μη συλληφθεί ο κόσμος στατικά οδήγησε στην αντίθετη παγίδα, σχεδόν σε μια «άρνηση» των πάγιων δομών εξουσίας. Οι μαγικές λέξεις που αντι-προτείνονταν ήταν οι «κοινωνικές σχέσεις». Η πατριαρχία ήταν μόνο μία σχέση (και όχι δομή), αργότερα θα μας λεγόταν ότι ήταν μάλιστα μια «διαπροσωπική σχέση» ή μια «συμπεριφορά». Καθώς ήταν σχέση σήμαινε ότι άλλαζε και μάλιστα ο καπιταλισμός ο ίδιος ήταν αυτός που είχε την διακριτική ευχέρεια να την αλλάζει και να την προσαρμόζει όπως ήθελε. Οι λέξεις «κοινωνικές σχέσεις» βέβαια αφορούσαν και τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας, απλά αυτή όπως είπαμε ήταν η βασική συνθήκη του καπιταλισμού και δεν μπορούσε να αλλάξει τόσο εύκολα. «Η μορφή της μόνο άλλαζε». Η έννοια «κοινωνική σχέση» είχε ανακαλυφθεί στα γραπτά του Marx, όμως, πολύ αμφιβάλουμε αν εκεί έπαιζε έναν τόσο ουσιώδη και προταγματικό ρόλο. Προφανώς «κοινωνική σχέση» σημαίνει ρευστότητα και μεταβλητότητα καταρχήν. Όμως, από την άλλη, αυτή η έννοια καταλαβαίνουμε ότι ουσιαστικά εφευρίσκεται στον Marx από τους μαρξιστές μάλλον παρά ο ίδιος θέλει να της δώσει ιδιαίτερο βάρος. Η έννοια «κοινωνική σχέση» αποτελεί έναν από τους τρόπους που απάντησε η αστική κοινωνιολογία στην έννοια της τάξης. Όταν την επαναφέρουν οι μαρξιστές την έχουν αποσπάσει ήδη από το περιβάλλον της κοινωνιολογίας (βλέπε και Massimo De Angelis το «Social Relations, Commodity Fetishism and Marx' s critique of Political Economy»). Η έννοια εκτός από ρευστότητα δείχνει, δε, και αδυναμία κατανόησης όμως. Αποτελεί μια επιτηδευμένα αόριστη έννοια. Η «σχέση» δεν είναι τάξη, ομάδα, κοινότητα κτλ. Δεν είναι επιτέλεση, καθορισμός, δημιουργία. Είναι ένας θολός όρος ανάμεσα σε όλα αυτά. Κι αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί μέσω μιας κριτικής κοινωνιολογίας. Ίσα-ίσα! Απλά, αντίστοιχα, πρέπει να γνωρίζει όποιος τη χρησιμοποιεί και τα όρια της. Μια έννοια δεν μπορεί να λύνει ένα αίνιγμα από μόνη της. Και ειδικά το περίπλοκο θέμα της «τάξης». Στη συνέλευσή μας ενώ η έννοια «κοινωνική σχέση» απογειωνόταν από τη γήινό της περιεχόμενο, η έννοια της ιδεολογίας και της αντίστοιχης ιδεολογικής κριτικής ήταν ανύπαρκτη. Η ιδεολογία θεωρούταν στατική μέσα στο σχήμα «αφεντικά και προλετάριοι», «κοινότητα και εκμετάλλευση», «ανάγκες και αγώνας».

Τελικά, όμως, με το να αποφεύγουν οι σύντροφοι και οι συντρόφισσες την ιδεολογική κριτική, κατέληγαν στο να ανάγουν τα πάντα σε μια κοινωνική σχέση και να ερμηνεύουν τα πάντα σε σχέση με την οικουμενική «ταξική ανάλυσή» τους, παραβλέποντας σχέσεις, βιώματα και δομές τόσο από εμάς τους υπόλοιπους και την υπόλοιπη κοινωνία όσο και από ολόκληρες «έτερες» κοινωνίες που – όπως είπαμε – πχ σήμερα καθορίζονται σε μεγάλο βαθμό από τον παράγοντα Ισλάμ ή γενικά τον παράγοντα θρησκεία, οικογένεια κτλ.



…και Ετερότητα

Έτσι, φτάνουμε σε ένα γενικότερο πλαίσιο του προβλήματος που ήταν για μας η έλλειψη μιας ετερότητας για το επαναστατικό μας

πρόταγμα, συνθήκη χωρίς την οποία δύσκολα μπορείς να βγεις από το ίδιο σου το καβούκι για να «κατανοήσεις» και όχι να «εξηγήσεις» άλλες κοινωνικές σχέσεις και δομές. Χωρίς να θέλουμε να προκαλέσουμε ένα «κοινωνιολογικό χάος», «έναν εορτασμό του διαχωρισμού της τάξης» ή απλά «μια πολυδιάσπαση των ταυτοτήτων των υποκειμένων», όπως κατηγορηθήκαμε, απλώς θελήσαμε να προσεγγίσουμε καταρχήν το αυτονόητο: διαφορετικοί άνθρωποι σε διαφορετικούς χρόνους και τόπους έχουν διαφορετικά βιώματα και ανάγκες. Το ζήτημα ήταν από κει και πέρα – για όσους ενδιαφέρονται για μια κοινωνία ελευθερίας και αυτονομίας – να αναζητήσουμε τα όρια συνεργασίας μας, ενοποίησής μας με όλες αυτές και όλους αυτούς.

Πετάξαμε λίγο πριν μια έννοια που για μας είναι κομβική για το πρόταγμά μας. Είναι η έννοια της «**ετερότητας**». Η ετερότητα για μας δεν αποτελεί απλά και μόνον ένα αίσθημα αλλά πρώτα και κύρια μέρος μιας ανατρεπτικής κουλτούρας σε ατομικό και κοινωνικό επίπεδο (βλέπε μετά στη 2η θέση μας). Είναι η πρώτη και η τελευταία λέξη όταν μιλάμε για την κατανόηση ενός υποκειμένου και μιας κοινωνίας που είναι «έτερη» από εμάς, δηλαδή ποιοτικά και μορφικά διαφορετική. Από την άλλη η ετερότητα είναι η πρώτη που επιστρατεύεται σε έναν αγώνα ενάντια στο ρατσισμό και τις διακρίσεις, αγώνα που δεν κλείνει υποκριτικά το μάτι σε φιλελεύθερα ιδεολογήματα τύπου «πολυ-πολιτισμού» αλλά στοχεύει πάντα εκεί, στην ατομική και κοινωνική αυτονομία (βλέπε την πρώτη θέση που διατυπώνουμε). Θα εξηγήσουμε πως βλέπουμε αυτή την έννοια με δύο θέσεις όσον αφορά τις δύο αυτές διαστάσεις της ετερότητας και, παράλληλα, υποσχόμαστε ότι θα ασχοληθούμε με την εξερεύνηση της ετερότητας στο μέλλον εμβριθώς.

Η **πρώτη θέση** θα δηλωθεί με δύο παραδείγματα. Όταν οι Αθηναίοι του 5ου αιώνα πΧ λένε ότι «ο δικός μας Διόνυσος είναι ο Όσιρις των Αιγυπτίων» βλέπουμε ένα είδος ετερότητας να πραγματώνεται. Υπάρχει η διαπίστωση ότι ένας θεός είναι δημιούργημα των ανθρώπων, ότι ένας θεός που έχουμε κατασκευάσει εμείς εδώ μπορεί να συγκριθεί ως κατασκευή-ον με ένα θεό που κατασκεύασε ένας άλλος λαός για τον εαυτό του και ότι καθαυτή αυτή η διαφορά μεταξύ των θεών μας δεν μπορεί να προκαλέσει μεταξύ μας πχ ένα μακελειό. Αυτή η φράση είναι αποκάλυψη για έναν πολιτισμό που επιχειρεί να κατανοήσει άλλους, έτερους πολιτισμούς μέσα στο δικό τους πλαίσιο. Από την άλλη, αυτή η διαδικασία κατανόησης και όχι εξήγησης του άλλου, εκτός από το ότι δεν περνά μέσα από το φίλτρο της ανωτερότητας ή της κατωτερότητας, δεν σημαίνει ότι δεν μπορεί να είναι και κριτική/ αξιολογούσα.

Όπως σημειώνει η Ελένη Βαρίκα στο δικό της πλαίσιο: «*[…] Η δυνατότητα μιας τέτοιας κριτικής προκύπτει από μια θέση (αλλά και μια συνειδητή επιλογή) που τοποθετεί το υποκείμενο εντός και εκτός× θέση που επιτρέπει τη διαλεκτική διερεύνηση της ταυτότητας και της ετερότητας, της οικουμενικότητας και της πολλαπλότητας. Και είναι αυτή η θέση εντός και εκτός που επιτρέπει την αναζήτηση προοπτικών της απελευθέρωσης, πέρα από τα διλήμματα και τους εκβιασμούς του κυρίαρχου δυϊσμού ταυτότητα-ετερότητα […] Κάθε κριτική απόσταση είναι ανέφικτη. Η θέση αυτή, που χαρακτηρίζει τη συντριπτική πλειονότητα των αναλύσεων του μεταμοντερνισμού, έρχεται σε αντίθεση με την εξιδανίκευση της σκοπιάς της ετερότητας. Γιατί ένα από τα δύο μπορεί να συμβαίνει: είτε η κριτική απόσταση καταλύεται στη μεταμοντέρνα εποχή κι επομένως η περίφημη «πολυφωνία» δεν είναι παρα η επιβεβαίωση ενός φιλελεύθερου πλουραλισμού απόψεων που είναι ισοδύναμες, ως εξίσου ενσωματωμένες× είτε υπάρχουν ακόμη και σήμερα «στιγμές αλήθειας», προνομιακές κριτικές θέσεις και, σε αυτή την περίπτωση, η πολυφωνία σημαίνει ότι, παρόλο που είναι αδύνατον να μιλάμε από πουθενά και ακόμη λιγότερο από παντού, υπάρχει δυνατότητα διαλόγου και προσέγγισης ανάμεσα σε διαφορετικές εκδοχές της αντίστασης στην κυριαρχία, κι επομένως δυνατότητα μιας συντονισμένης δράσης για την κατάλυσή της. Το πρόβλημα δεν είναι μόνο επιστημολογικό. Είναι πολιτικό πρόβλημα. Η ιδέα σύμφωνα με την οποία κάθε κριτική απόσταση είναι αδύνατη δεν παραπέμπει απλώς στην εξαιρετική δυσκολία που αντιμετωπίζει σήμερα η ανάπτυξη μιας πραγματικά ανατρεπτικής κριτικής της πραγματικότητας. Η ιδέα αυτή σχετίζεται με τη διάσταση επιστημονισμού που*

συλλαμβάνει τη μετα-νεωτερικότητα ως μια «κατάσταση» στην οποία δεν μπορούμε, ούτε οφείλουμε να ασκήσουμε κριτική […] Αλλά αν δεν μπορούμε ούτε και πρέπει να αρνηθούμε αυτό που υφίσταται, για ποιο λόγο και στο όνομα τίνος πράγματος είμαστε διατεθειμένοι να το αλλάξουμε ριζικά; [...] Γιατί άλλο είναι να διαπιστώνει ή να αναλύει κανείς τα αδιέξοδα, τις αποτυχίες και τις αντιφάσεις των μεγάλων αφηγήσεων (φιλελεύθερων, μαρξιστικών ή φεμινιστικών) για την κατάργηση της κυριαρχίας και άλλο να συμπεραίνει τον αναπόφευκτο χαρακτήρα αυτής της αποτυχίας […] Η ουτοπία δεν είναι ανορθολογική φυγή έξω από το παρόν. Συλλαμβάνει και αναλύει το υπάρχον τοποθετούμενη στο μεσοδιάστημα εκείνο ανάμεσα σε ό,τι δεν είναι πλέον ανεκτό και σ' αυτό που δεν υπάρχει ακόμη παρά ως έλλειψη, ως προσδοκία. Και αν η ουτοπία στηρίζεται συνήθως σε εκείνα τα στοιχεία του παρόντος που αποκαλύπτουν τη δυνατότητα μιας αλλαγής, δεν εξαντλείται ποτέ σε αυτά. Κι αυτό γιατί δεν πηγάζει από μια βεβαιότητα επιτυχίας, αλλά από ένα στοίχημα, μια ηθική επιλογή που δεν μπορεί να αποδειχθεί. Η εξάλειψη αυτής της ηθικής διάστασης, η απόρριψη αυτού του στοιχήματος ως «μεταφυσικού» ή «ηθικολογικού» είναι νομίζω μια στάση ασύμβατη με κάθε κριτική σκέψη». (204επ, «Φεμινισμός, Νεωτερικότητα, Μετα-μοντερνισμός»)

Η επιχειρηματολογία, λοιπόν, του πολυπολιτισμού και του σημερινού κόσμου ως ενός «παγκόσμιου χωριού» είναι εμφανές ότι αποτελεί μια υποκρισία στο μέτρο που οι δυτικοί προβληματίζονται για το αν θα έπρεπε να απαγορέψουν την μπούργκα ή ακόμη χειρότερα την κλειτοριδεκτομή στους τόπους όπου στο παρελθόν αγωνίστηκαν για τα δικαιώματά τους. Η κλειτοριδεκτομή αποτελεί τόσο στη Δύση όσο και παντού μια σκέτη βαρβαρότητα. Το να την κατανοήσουμε ή να προσπαθήσουμε να την προσεγγίσουμε πολιτισμικά δεν σημαίνει ότι δεν πρέπει να την καταγγείλουμε. Έχουμε κάποια βάση, συνεπώς. Μιλάμε από κάποιο σημείο, από κάποιο κέντρο αναφοράς. Αυτό είναι, βέβαια, η Δύση όπου μπορείς να μιλάς ελεύθερα ως ένα σημείο και αυτό το σημείο θέλουμε να το διατηρήσουμε με αγώνες όχι απλά «για την κατοχύρωση των απολαύσεών μας από το Κράτος» αλλά με αγώνες που θα καθολικοποιούν αυτή τη συνθήκη για όλους τους ανθρώπους. Το να μην αναγνωρίσουμε ότι έχουμε κάποια δικαιώματα εδώ στη Δύση, τα οποία δεν είναι καθόλου τυπικά μάλιστα, θα σήμαινε – το ξαναλέμε – ότι πετάμε στα σκουπίδια πρώτα απ' όλα την παράδοση όλων των παρελθόντων κινημάτων τα οποία υποτίθεται μελετάμε και σεβόμαστε. Έπειτα, αντί για έναν τριτοκοσμικό ηρωισμό, θα σήμαινε ένα πρώτο βήμα προς τον ολοκληρωτισμό. Εφόσον, το υποκείμενο (και μάλιστα αυτό που μιλά για κομμουνισμούς κτλ) δεν αναγνωρίζει τα υπάρχοντα δικαιώματά του, κατευθύνεται πλήρως προς την ετερονομία, χάνει κάθε έλεγχο για το τι καθορίζει σε καθημερινό επίπεδο τη ζωή του. Δε διαφωνούμε ότι ζούμε ένα είδος πολέμου και όσοι ζούμε στη Δύση, αλλά βασική προϋπόθεση για να μιλήσεις γι αυτό είναι να ξέρεις όντως ποια είναι η διαφορά μεταξύ πολέμου και αστικής ειρήνης, ολοκληρωτισμού και αστικής δημοκρατίας.

Σε αντίθεση με αυτή τη θέση είναι γνωστό ότι οι μαρξιστικοί «οδοστρωτήρες» λένε πως πχ το θέμα της κλειτοριδεκτομής είναι επιμέρους θέμα της επανάστασης ή ζήτημα που οι ίδιοι οι αγωνιζόμενοι θα λύσουν (όταν και αν αγωνιστούν…) ή και ο ίδιος ο λαός που το έχει ενσωματώσει στα «έθιμά» του (!!!). Αυτοί δεν βλέπουν διαφορά μεταξύ θεοκρατικών και μη κοινωνιών. Ο καπιταλισμός – λέει – είναι παντού ο ίδιος.

Μια **δεύτερη θέση** θα θέλαμε όμως να διατυπώσουμε, για να ξεφύγουμε λίγο από τη μεταφυσική, έχει να κάνει και με το ότι η ετερότητα δεν είναι ένα απλό αίσθημα ανατρεπτικό και βαθύ για τα άτομα που δοκιμάζουν να είναι αυτόνομα στο επίπεδο της σκέψης. Είναι και ένα στοίχημα του φαντασιακού θεσμίζοντος. Το φαντασιακό θεσμίζον δεν μπορεί παρά να αναπαρίσταται στην περίπτωσή μας από τη σύνθεση των δύο φράσεων του Michael Bakunin (που τον θυμηθήκαμε, ε;): αφενός, ότι οι επαναστάτες πρέπει να θεσμίζουν την ελεύθερη κοινωνία μέσα στο κέλυφος της παλιάς καθώς «η ελευθερία προκύπτει μόνο από την ελευθερία» και, αφετέρου, ότι «ο σοσιαλισμός, ουσιαστικά, είναι το πρόβλημα του να μπορούν να εσωτερικευ-

τούν από τα υποκείμενα θεσμοί τους οποίους τα ίδια να μπορούν να κατανοήσουν και να ελέγξουν». Αυτά, πρακτικά σημαίνουν ότι η ετερότητα είναι ένα στοιχείο που ήδη εμπεριέχεται στην ανατρεπτική θέσμιση.

Να πάρουμε και εδώ ένα παράδειγμα από την κλασική Αθήνα. Οι Αθηναίοι στο δωδεκάθεό τους αλλά και σε όλη τη μυθολογία τους δεν συντηρούν μόνο θεούς με τους οποίους είναι εξοικειωμένοι, θεούς οι οποίοι κατάγονται μόνο από τον ευρύτερο ελλαδικό χώρο ή θεούς που αντιπροσωπεύουν μόνο την ορθολογικότητα, το νόμο και την αρετή. Κατασκευάζουν εξίσου θεούς που αντιπροσωπεύουν καταστάσεις «ξένες» από τις δικές τους και, βέβαια, θεούς που αντιπροσωπεύουν το κατεξοχήν «έτερο» από την κατάσταση του πολίτη που θέλει να ζει και να θεσμίζει γιατί γνωρίζει πως πέραν της ζωής του και της θέσμισής του ουδέν υπάρχει. Αυτό το κατεξοχήν «έτερο» προς τη ζωή και τη θέσμιση είναι βέβαια ο ίδιος ο θάνατος, του οποίου τη γνώση αξιοποιούν οι κλασικοί Αθηναίοι με το να τον εντάσσουν ως θεό, ον, κατάσταση στην καθημερινή τους θέσμιση. Ούτε τον ξορκίζουν, ούτε τον λατρεύουν, ούτε τον απωθούν μέσω μετενσαρκώσεων και αναστάσεων, ούτε τον αρνούνται με λοιπές μυθολογίες. Γνωρίζουν ότι θα πεθάνουν και τον αντιμετωπίζουν χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ξεπερνούν και το φόβο του θανάτου (βλέπε και τη σχετική αναφορά για το θέμα στο «Hello Dizzy!» στο Ανάρες νο9, 2004). Είναι η πρώτη κοινωνία που ξέρουμε ότι θεσμίζει το έτερο από αυτό που ζει μέσα στην κανονικότητά της («το ταυτό»). Ενδεικτικό για το παράδειγμα που αναφέρουμε εδώ είναι και το κεφάλαιο «Από το έτερον στο ταυτόν» (62-67, Jean-Pierre Vernant, «Ανάμεσα στο Μύθο και την Πολιτική»).

Από την ετερότητα στην Αυτονομία: was ist Aufklarung?

Η ταξική ανάλυση υποθέτει την ύπαρξη ενός υποκειμένου που δυνητικά μπορεί να κινηθεί προς την όποια αυτονομία. Ωστόσο για να ικανοποιηθεί αυτή η προϋπόθεση οφείλουμε να μιλάμε απαραίτητα για μια κοινωνία που έχει τις βάσεις να μετασχηματιστεί και μάλιστα προς μια τόσο συγκεκριμένη κατεύθυνση. Όμως, ο ριζοσπαστικός μετασχηματισμός δεν είναι η φυσική εξέλιξη της ιστορίας, πόσο μάλλον η αυτονομία.

Αν ο Μαρξισμός τοποθετεί την οικονομική και τεχνο-επιστημονική ανάπτυξη ως προϋπόθεση για να υπάρξει το προλεταριάτο το κάνει υπονοώντας ότι αυτό είναι όχι μόνο αναγκαίο αλλά και επαρκές για την κίνηση προς την όποια αυτονομία. Τα υπόλοιπα τα αναλαμβάνουν οι Νόμοι της Ιστορίας.

Ωστόσο η πρωτογενής προϋπόθεση μετασχηματισμού μιας κοινωνίας δεν είναι ούτε το καπιταλιστικό σύστημα, ούτε βέβαια η ύπαρξη μιας δυναμικής εργατικής τάξης, ούτε καν η συγκρουσιακή, πλην αναπόφευκτη συνεύρεση τους. Ο ντετερμινισμός της ταξικής ανάλυσης και η καθολικότητα της ως αναλυτικό εργαλείο, φαίνεται να μη στέκονται στο ύψος τους (αυτό που θα ταίριαζε σε ένα αδιαμφισβήτητο, καθολικό νόμο), όταν γίνεται λόγος για κοινωνίες που αγνοούν το απέραντο ερώτημα-προϋπόθεση για την κίνηση προς την όποια αυτονομία: Τι είμαστε; Υπάρχει τάχα, ή υπήρξε προλεταριάτο στην κίνηση του που να μην αναρωτήθηκε πρωτίστως για τον εαυτό του: Ποιοι είμαστε; Και βέβαια το ποιοι είμαστε αποδομείται σε χίλιες εξίσου καίριες ερωτήσεις: Ποιος θεσμίζει; Ο θεός… ή εμείς; Ποιος είναι ο σωστός Νόμος, ποιος έχει το Δίκαιο; Μην το 'χει ο εργάτης, μην το 'χουν οι εξεγερμένοι ωρέ;

Φυσικά δεν πρόκειται για ερωτήματα πανάκεια, αλλά για ερωτήματα που στρέφονται γύρω από την σχέση του υποκειμένου με τους θεσμούς και με την φαντασιακή σημασία της αυτονομίας. Και αυτή, δεν συναντάται παντού…(ούπς! νομο-

τελειακή αστοχία;) «*Η αυτονομία σημαίνει, στο επίπεδο της σκέψης, παραδείγματος χάριν, ότι μπορώ να θέσω υπό αμφισβήτηση συνεχώς τις προϋποθέσεις της σκέψης μου, να τις ξανασκεφτώ, ότι δεν υπάρχουν δόγματα…*» (84, Κορνήλιος Καστοριάδης, Ο Θρυμματισμένος Κόσμος)

Παρ' όλα αυτά η θεώρηση τόσο της ανάπτυξης, από το φιλελευθερισμό, ως φυσική εξέλιξη, όσο και η θεώρηση της αυτονομίας, από τον Μαρξισμό, ως κατιτί αναπόφευκτο, μπλέχτηκαν σε συμπληγάδες πέτρες, λόγω του ντετερμινισμού που τις διακρίνει, (οι νόμοι της Ιστορίας έχουν και εξαιρέσεις, σωστά;). Ο νόμος του ωφελιμισμού δεν έφερε εκβιομηχάνιση και αυθόρμητη τάση για πρόοδο στον Τρίτο κόσμο. Ούτε ο τελευταίος κινήθηκε προς την αυτονομία, ή δημιούργησε προλεταριάτο. Για τον μεν φιλελεύθερο Λόγο της κίνησης προς την ανάπτυξη, (με το βάρος ενός καθολικού νόμου), αυτός στηρίζεται σε προϋποθέσεις που ουδέποτε απαντήθηκαν (αν και επιχειρήθηκε), στον Τρίτο Κόσμο. Για του λόγου το αληθές η περιβόητη «Προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού» λίγο έχουν να κάνουν με την πολιτική- κοινωνική – οικονομική ηθική των νομαδικών κοινοτήτων και των φατριών.. Όσο λίγη σχέση έχει η παράδοση του Τρίτου Κόσμου με το ερώτημα: Ποιοι είμαστε;

Ο Τρίτος κόσμος δε βίωσε τον διαφωτισμό και ποτέ δεν αναρωτήθηκε, was ist Aufklarung?[2] Εν ολίγοις, για τον τρίτο κόσμο, ούτε ανάπτυξή, ούτε προλεταριάτο, ούτε αυτονομία. Ο Καστοριάδης λύνει τα χέρια: «Η βιολογική φύση του ανθρώπου δεν παράγει προλετάριους, όπως άλλωστε δεν παράγει και επιχειρηματίες. Οι προλετάριοι είναι κοινωνικό δημιούργημα και τους δημιούργησε ο καπιταλισμός, πάνω σε ένα ανθρωπολογικό στρώμα το οποίο επιδεχόταν αυτή την δημιουργία..». Ακόμα είναι οι φαντασιακές θεσμίσεις του τρίτου κόσμου που δεν προσφέρονται για «αυθόρμητη και «αναπόφευκτη» κίνηση προς την όποια αυτονομία. Όπως καπιταλισμός δεν γίνεται μοναχά επειδή τα είδωλα στη Αφρική αντικαταστάθηκαν από αγάλματα- μπουκάλια coca- cola, έτσι και αυτονομία δεν γίνεται χωρίς αναστοχαστικότητα. Όμοια η τεχνική ορθολογικότητα δεν συστήνει αυτόματα καπιταλιστική δομή, επειδή για παράδειγμα στην Αφρική παράτησαν τα δηλητηριώδη βέλη και προμηθεύτηκαν πολυβόλα (από τον υπερβατικό- λευκό). Έτσι και η κοινωνικοποίηση στη Αφρική, πέρα για πέρα διαφορετική από την ευρωπαϊκή, δεν μπόρεσε να λειτουργήσει σαν υπόστρωμα για την ανάπτυξη προλεταριάτου.

Η ταξική ανάλυση αν αναφέρεται σε κάτι, αυτό δεν είναι κάτι καθολικό, κάτι διιστορικό, αλλά κάτι πολύ συγκεκριμένο. Σίγουρα δεν αναφέρεται σε υποκείμενα κοινωνικοποιημένα μέσω πρωτόγονων θρησκειών, ή ακόμα μέσω του Ισλάμ, και μέσω τοπικών δεσμών, οικογένειας, κοινότητας, φυλής και αίματος. Αντίθετα προς την τάση για καθολικοποίηση, αναφέρεται μονάχα στην εργατική τάξη που κοινωνικοποιήθηκε στο καπιταλιστικό εργοστάσιο. Σε ότι αφορά δε την όποια κίνηση προς την αυτονομία, αυτή έλαβε χώρα όχι σαν αποτέλεσμα ιστορικών νόμων, αλλά ως απάντηση στο ερώτημα του ποιοι είμαστε σε σχέση με το υπάρχον και τις θεσμίσεις του.

[2] Τι είναι ο Διαφωτισμός;

Για μια «κριτική της Αξίας»;

Το TRiSTERO στα πλαίσια της ενασχόλησής του με τις θεωρίες περί εργασίας αλλά και, εν γένει, με την ανάλυση κριτικής του καπιταλισμού, άρχισε να ασχολείται πιο εντατικά με το θέμα της αξίας από τα τέλη του Φθινοπώρου του 2004. Η ανάγκη μας να μελετήσουμε μία από τις πρωταρχικές έννοιες της Πολιτικής Οικονομίας καταλάβαμε εκ των υστέρων ότι συνέπεσε χρονικά και ιστορικά με την αναζωπύρωση της κουβέντας γύρω από την οικονομική θεωρία του Marx σε πολλές χώρες της Ευρώπης.

Ιστορικές Συγκυρίες: Αυτή η αναζωπύρωση, χονδρικά μιλώντας, έχει δύο-τρεις μεγάλους πόλους τους οποίους χάριν τσουβαλιάσματος θα χωρίσουμε ως εξής: ο πρώτος με έδρα την Ιταλία και πάντα με αφορμή την κριτική στα ύστερα γραπτά του Νέγκρι και άλλων «αστέρων» του κινήματος του 70' γυρεύει μια ανασύνθεση της μεγάλης παράδοσης της Αυτονομίας. Αυτή η τάση που αποδέχεται για τον εαυτό της τον όρο «Μετα-Αυτόνομοι» ή «Αυτόνομοι Μαρξιστές» αφενός επανεξετάζει και περνάει από κόσκινο όλες τις έννοιες-σχέσεις της παλιάς εργατικής αυτονομίας (πχ «κοινωνικό εργοστάσιο», «εργατική έρευνα», «αυτομείωση», «αυτονομία του προλεταριάτου» κτλ) και, αφετέρου, εισάγει νέες έννοιες-σχέσεις στο μέτρο που μπορεί να πειραματιστεί στα μετά-σοβιετικά χρόνια (πχ «επισφαλής εργασία» - precarity).

Το ότι επιδιώκει να φέρει τα παλιά συνθήματα του εργατισμού στο προσκήνιο μέχρι στιγμής είναι φυσικό να εγείρει και τις παλιές και συνήθεις κατηγορίες εναντίον του εργατισμού ως μια εργασιοκεντρικής, οικονομίστικης θεώρησης, κατηγορίες που δεν απέχουν πάντα πολύ από την αλήθεια. Τη στιγμή μάλιστα που κομμάτια των μετα-αυτόνομων προσπαθούν να ενσωματώσουν και άλλα αιτήματα ενάντια στην κυριαρχία (πχ το ζήτημα των φύλων) κάπως «άκομψα» απ' ότι φαίνεται μέσα από τις συνεργασίες τους με το queer κίνημα {ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 2}. Άκομψα, με την έννοια ότι δεν αποπειράται μέχρι στιγμής κάποια σύνδεση όλων των κινημάτων παρά μέσω της απλής προσθετικής οδού· σύνδεση, πετυχημένη ή μη, που είχε αποπειραθεί όμως σταθερά μέσω της φιλολογίας του «κοινωνικού εργοστασίου» με το κίνημα της ιταλικής και αμερικάνικης Αυτονομίας του 60' και του 70'. Στην Ελλάδα αυτές οι τάσεις εμφανίζονται δειλά-δειλά μέσα από κείμενα εντύπων όπως πχ το autonomedia και μια αναζωπύρωση της κουβέντας μέσα από βιβλία-αφιερώματα στην ιταλική αυτονομία («Η Χρυσή Ορδή», «Οι Αόρατοι» κτλ).

Ένας άλλος πόλος, για να μη μακρηγορούμε, εντοπίζεται στη Γερμανία. Από τη μια, μία αναβίωση των συζητήσεων της Σχολής της Φραγκφούρτης (με έμφαση στο οικονομικό πεδίο πάλι της μαρξικής θεωρίας), από την άλλη μια επαν-επεξεργασία των κειμένων του ίδιου του Marx υπό ένα νέο πρίσμα. Δεν είναι καθόλου αστείο ότι διάφοροι προσπαθούν να επαναφέρουν και το ζήτημα του «ποσοστού κέρδους»… Η συζήτηση που γίνεται στη Γερμανία έχει πάρει και το όνομα της «Κριτικής της Αξίας» (Wertkritik). Όλα αυτά τα λέμε γνωρίζοντας, βέβαια, ότι δεν υπάρχουν μόνο αυτές οι δύο τάσεις και υπό αυτή τη σχετικά συμπαγή μορφή.

Η κριτική της αξίας μοιάζει και αυτή να αντιμετωπίζει ένα διαφορετικό παράδοξο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού του παράδοξου είναι ο Moishe Postone. Ο Postone λέει ότι ο Marx επέμεινε αρκετά στις κατηγορίες της εργασίας όταν αναφέρθηκε στην αξία. Ο ίδιος διατυπώνει ουσιαστικά την άποψη πως αυτό που είναι κεντρικό στον καπιταλισμό δεν είναι η εργασία αλλά η αξία. Η αξία η οποία παίρνει διάφορες μορφές. Οι μορφές της αξίας κατά τον Postone εμφανίζονται σε ζητήματα που ο Marx και οι κλασικοί οικονομολόγοι ούτε που θα διανοούνταν να πραγματευτούν με τέτοιους «οικονομικούς» όρους, πχ αντισημιτισμός, ζητήματα φύλου. Ο Postone στην ουσία μεταχειρίζεται την αξία ως φαντασιακή σημασία, πράγμα που εύλογα φαίνεται καταρχήν και τουλάχιστον οξύμωρο σε μαρξιστές και μη. Θα πραγματευτούμε στη συνέχεια αυτή την άποψη, πειραματιζόμενοι και εμείς με το πεδίο της αξίας. Στην

Ελλάδα αυτή η τάση προς το παρόν εμφανίζεται κυρίως σε ακαδημαϊκούς κύκλους (τέτοια περίπτωση μοιάζει να είναι αυτή του Κώστα Ράντη στο «Marx και Καστοριάδης») και σε περιοδικά όπως το «Θέσεις». Έμφαση εδώ βέβαια δεν δίνεται στον Postone αλλά σε άλλους θεωρητικούς, πιο «κλασικούς», όπως ο Heinrich. Δυστυχώς, δεν έχουμε το χρόνο ούτε και το χώρο να αναπτύξουμε τις σκέψεις μας περισσότερο γι αυτές τις «δύο τάσεις». Υποσχόμαστε ότι κάτι τέτοιο θα γίνει στο μέλλον μέσα από άλλες προσπάθειές μας. Εδώ ας περιοριστούμε στην κουβέντα πια εντός της συλλογικότητας.

Να περάσουμε από μια σύνοψη, όμως, πρώτα όσων το TRiSTERO έμοιαζε να κατέληγε σε σχέση με την αξία και όσων βέβαια μας δημιουργούσαν κάποια προβλήματα. Η ενασχόληση της συλλογικότητας με το θέμα ήταν σύντομη και, για πολλούς, ίσως, περίεργη. Περίεργη από την άποψη της βιβλιογραφίας που επιλέξαμε καταρχήν. Πέρα από τον πρώτο τόμο του «Κεφαλαίου» κεντρικό σημείο αναφοράς αποτέλεσε το κείμενο του Κορνήλιου Καστοριάδη «Αξία, Ισότητα, Δικαιοσύνη, Πολιτική: από τον Marx στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σε μας» (303, Τα Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου), ένα κείμενο που ουσιαστικά «απορρίπτει» την έννοια-σχέση της μαρξικής αξίας. Ένα κείμενο, από την άλλη, από ένα συγγραφέα με τον οποίο στο TRiSTERO είχαμε μια μεγαλύτερη οικειότητα και από τον οποίο μπορούσαμε ευκολότερα να αναγνώσουμε στο παρελθόν τον Marx. Η ανάγνωση του παρελθόντος και παρελθόντων συγγραφέων μέσα από το παρόν, εξάλλου, γινόταν από μας με έναν εντελώς «μαρξικό» τρόπο. Κάθε φορά η ανάγνωση στο παρόν είναι διαφορετική. Δηλαδή, δεν αλλάζει μόνο η γνώση και η σημασία αλλά και η ίδια η Ιστορία και, εν τέλει, ο τρόπος που αναγιγνώσκεις κάτι. Το ίδιο έκανε και ο Marx διαβάζοντας τον Hegel και το ήξερε ότι τον διάβαζε ως Marx και όχι ως «αντικειμενικός αναγνώστης». Το παραπάνω, λοιπόν, κείμενο του Καστοριάδη και ο πρώτος τόμος του «Κεφαλαίου», που πραγματεύεται το θέμα της αξίας, αποτελούν για μας τις πρώτες γέφυρες για να φτάσουμε στην τοπολογία της αξίας.

Λίγα εισαγωγικά για τον Marx: Πριν απ᾽ αυτό, θα διατυπώσουμε κάποιες χρήσιμες εισαγωγικές παρατηρήσεις για τον Marx και την Αξία ως εισαγωγή. Κάναμε σε πολλά κεφάλαια αυτής της μπροσούρας μια κριτική για το ντετερμινισμό και τον αντικειμενισμό της μαρξικής θεωρίας. Αυτή η κριτική, ωστόσο, δεν ακυρώνει την ενίοτε πολύ ακριβή κριτική του Marx στην Πολιτική Οικονομία. Από την άλλη, οποιοδήποτε κομμάτι της μαρξικής θεωρίας δε θα μπορούσε παρά να διαβαστεί έχοντας στο μυαλό μας αυτή την εγγενή αντιφατικότητα που ενσωματώνει.

Η κριτική της Πολιτικής Οικονομίας περιέχει καταρχήν μια ανάλυση του καπιταλισμού ως ιστορικού-κοινωνικού φαινομένου. Σε αντίθεση με τους Ricardo, Smith που διατυπώνουν τους στατικούς και αναλλοίωτους νόμους της πολιτικής οικονομίας ώστε να παρουσιάσουν μια «Ιστορία Φυσικοποιημένη», ο Marx διατυπώνει μια άποψη της ολότητας ως <u>σχετικής</u> καταρχήν – άρα και <u>ανατρέψιμης</u>. Η πολιτική οικονομία καταγγέλλεται ενίοτε για τη μη-επιστημονικότητά της από τη στιγμή που το γνωστικό της αντικείμενο το παρουσιάζει ως «φύση», αναλλοίωτο και σταθερό, πχ «ανθρώπινη τάση του εμπορεύεσθαι, του επιχειρείν» κτλ. Αυτή η κριτική είναι σε άμεση συνέπεια με την αρχή της πραγματικότητας για τον Marx (βλέπε και στον πρόλογο: sancta realitas): το ζήτημα γι αυτόν είναι να διαγνώσει τη λογική της κίνησης του αντικειμένου του (πχ εργατική τάξη) μέσα σε μια δεδομένη πραγματικότητα, σε ένα χωροχρονικό σύστημα αναφοράς, σε ένα ιστορικο-κοινωνικά καθορισμένο λογικό σύστημα. Αυτή είναι η αρχή της πραγματικότητας για την κοινωνική θεωρία. Περιττό να πούμε πάλι ότι ο ίδιος ο Marx αντιφάσκει με όλα αυτά σε άλλες περιπτώσεις. Η συμφωνία του, από την άλλη, με την Πολιτική Οικονομία – και παράλληλα η διαφορά του με τον Hegel – είναι ότι η Ολότητα, σε ένα άλλο επίπεδο, δεν είναι απλά ένα αντικείμενο κοσμοθεωρίας αλλά επιστημονικής γνώσης.

Πιο συγκεκριμένα, μια κλασική κριτική στους Mill, Ricardo, Smith είναι ότι βλέπουν στατικά φαινόμενα κατά την ανάλυση του καπιταλισμού. Παράδειγμα, **η**

ταύτιση μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας (ως αποκρυσταλλωμένου κεφαλαίου), αποκρύβοντας τα χαρακτηριστικά της εκμετάλλευσης και της αλλοτρίωσης που απορρέουν από την εργασία. Εμφανίζοντας την εργασία απλά ως μια ποσοτική και αφηρημένη εργασία, η Πολιτική Οικονομία προσπαθεί να τραβήξει τη συζήτηση μακριά από την ανάλυση των σχέσεων εξουσίας που υπάρχουν κρυμμένες μέσα στη σχέση εργασίας. Αυτό είναι εμφανές στην πρόσληψη της κάθε έννοιας από την κατεστημένη πολιτική οικονομία και ιδιαίτερα στο παράδειγμα της αξίας. Ο Marx για πρώτη φορά διατυπώνει την ιδέα πως η αξία αποτελεί μορφή κοινωνικής διαμεσολάβησης, παράγοντα μυστικοποίησης της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης. Το θέμα, όπως θα δούμε μετά, είναι ότι κάνει αυτή τη διατύπωση υιοθετώντας και αυτός μια άλλη μυστικοποιητική έννοια: την αφηρημένη εργασία.

Επιπλέον, μια άλλη σημαντική κριτική του Marx αφορά στο **υποκείμενο της παραγωγής**. Είναι ο «πληθυσμός» αυτός που παράγει; Και πως γίνεται αυτό αφού άλλοι παράγουν και άλλοι πλουτίζουν; Και εδώ, λοιπόν, αποπειράθηκε να χτυπήσει τη διαδικασία της απόκρυψης της προλεταριοποίησης μεγάλου κοινωνικού κομματιού. Επίσης – σε συνάφεια με αυτά – αντέτεινε στην πολιτική οικονομία ότι το χρήμα δεν μπορεί να αποκοπεί από την αξία, ότι γενικοί και αφηρημένοι νόμοι εσκεμμένα διατυπώνονται από τους πολιτικούς οικονομολόγους ώστε να σχηματισθούν έννοιες αντίστοιχα αφηρημένες ταξινόμησης, ομογενοποίηση της εργασίας κτλ. Βέβαια, η διάκριση πλουσίων και φτωχών και ο ίδιος ο πλούτος, όπως έξυπνα αντιλήφθηκε ο ίδιος, δεν είναι παρά το αποτέλεσμα που φέρνει ο καπιταλισμός και όχι βέβαια η αιτία. Γι' αυτό γυρνάει ξανά στην εργασία και τις συνθήκες επιβολής της για να δείξει το πώς ανιχνεύει την κεντρικότητα της λειτουργίας του καπιταλισμού.

Τέλος, μια σημαντική κριτική αναφέρεται στην ίδια την έννοια της «επιστήμης» με τη στενή έννοια – κριτική που πολλοί δίκαια αποσυνδέουν απ' όσα αργότερα διατύπωσε ο Engels σε σχέση με «ιστορικούς υλισμούς» κτλ. Αυτή η κριτική επιτυγχάνεται με μια ανάλυση της Ιστορίας και της Κοινωνίας. Διατυπώνει, βέβαια, την αντίληψη κι ο ίδιος ο Marx ότι η Οικονομία αποτελεί τη σημαντικότερη κοινωνική κατηγορία αλλά η ριζοσπαστικότητά του έγκειται στο ότι συλλαμβάνει την Κοινωνία όχι ως άθροισμα ατόμων (όπως η πολιτική οικονομία) αλλά ως δομική ολότητα. Δομή, με την έννοια του συστήματος σχέσεων, του συνόλου-πλέγματος. Και πως γίνεται αυτό; Με δύο τρόπους, βασικά. Πρώτον, με την <u>αποσύνδεση του ανθρώπου από τη Φύση</u>. Το άτομο δεν υπάρχει ως αφηρημένο υποκείμενο. Το μαρξικό άτομο είναι το κοινωνικό άτομο (στο οποίο εγγράφονται και το Δίκαιο, η Εκπαίδευση, φυσικά η Οικονομία κτλ). Δεύτερον, με την αποσύνδεση της Ιστορίας από τον Λόγο. Είναι, βέβαια, ο ίδιος οπαδός του Λόγου με μια άλλη έννοια όπως εξηγήσαμε στην κριτική στο ντετερμινισμό. Ο Marx, ωστόσο, εδώ έχει σημασία ότι κοιτάει την αστική πραγματικότητα. Ούτε «λαοί», ούτε «πληθυσμός»…αλλά Προλεταριάτο… Το γνωστό σύνθημα ισχύει και εδώ: «<u>Από το απλό (η κοινωνία ως άθροισμα ατόμων) στο σύνθετο (η κοινωνία ως πλέγμα σχέσεων) και από το αφηρημένο (ο άνθρωπος, η πραγματικότητα) στο συγκεκριμένο (ο προλετάριος, η αστική πραγματικότητα)</u>». Μια αντίστοιχη κριτική, για όσους ενδιαφέρονται, γίνεται – πέρα από τα οικονομικά του γραπτά – και στην «Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας…» όπου ο Marx επιτίθεται στο χεγκελιανό θετικισμό περί Κράτους…

Λίγα εισαγωγικά για την αξία: Μπαίνουμε κατευθείαν στο ψητό. Αν αυτό

ήταν, αρκετά συνοπτικά, το γενικό πλαίσιο κριτικής του Marx στην πολιτική οικονομία, να ποιο είναι και το αντίστοιχο κομμάτι της κριτικής που αφορά την αξία: «εκεί που η κλασική Πολιτική Οικονομία πίστεψε ότι έδωσε μια τελειωτική απάντηση (ποιοτικώς διαφορετικά αντικείμενα --αξίες χρήσης-- καθίστανται οικονομικώς σύμμετρα --ανταλλάξιμα-- διότι είναι όλα προϊόντα εργασίας), ο Marx βλέπει απλώς ένα ερώτημα που πρέπει να απαντηθεί: Πώς και γιατί τα ποιοτικώς διαφορετικά είδη εργασίας καθίστανται ισοδύναμα;» (περιοδικό Θέσεις, «Η μαρξική θεωρία της αξίας», τεύχος 73) Δηλαδή, καλά τα πράγματα ανταλλάσσονται. Αλλά γιατί; Γιατί, μετά από μεγάλη διαπραγμάτευση, λέει ο Marx είναι και τα δύο προϊόντα μιας εργασίας, είναι εμπορεύματα μέσα σε μια σχέση επιπλέον (ανταλλακτική). Είναι, λοιπόν, και τα δυο τους εμπορεύματα «μιας εργασίας»; Μιας εργασίας, όπως είπαμε καπιταλιστικής βέβαια, κι αυτό με μια διττή έννοια. Καπιταλιστικής, από την άποψη της εξίσωσης των εμπορευμάτων και της συσσώρευσής τους ως πλούτου και από την άποψη του ότι καπιταλιστική εργασία σημαίνει καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής που επενδύεται για πρώτη φορά με την έννοια της «αφηρημένης εργασίας». Αυτή η αφηρημένη εργασία αποκαλύπτεται από τον Marx. Ο ίδιος διατυπώνει το πρώτο και σημαντικότερο παράδοξο αυτού του όρου, ένα συστατικό στοιχείο του όρου αυτού: τον κοινωνικά αναγκαίο χρόνο εργασίας.

Επόμενη δουλειά μας είναι να αναρωτηθούμε, λοιπόν, «πως μετράει κανείς τον κοινωνικό χρόνο ποιοτικά ομοίων εργασιών, της αφηρημένης εργασίας δηλαδή». Θα ξαναγυρίσουμε σε όλα αυτά μέσω του Καστοριάδη.

Συνεχίζουμε. Μέσα σε κάθε εργασία στον καπιταλισμό υπάρχει η ανταλλακτική αξία, η σχέση δηλαδή μεταξύ των εμπορευμάτων. Η ανταλλακτική αξία, ωστόσο, υπόκειται σε μια διάκριση από τον Marx. Από τη μια, η Υπόστασή της (Αξία με άλφα κεφαλαίο, αυτό που πολλοί χαρακτηρίζουν/ούμε ως το μεταφυσικό στοιχείο) και, από την άλλη, η μορφή εμφάνισης της αξίας. Κατ' επέκταση, η μορφή εμφάνισης της αξίας διακρίνεται σε απλή, ολική κτλ στο μαρξικό έργο. Υπόσταση και Μορφή Εμφάνισης βρίσκονται μέσα σε μια αντινομική σχέση από όλες τις πλευρές, αντινομία που έχει βασικά να κάνει με τη μεταφυσική υπόσταση της αξίας όπως λέει ο Καστοριάδης.

Όμως – μια στιγμή – η Υπόσταση-Αξία ως Μεταφυσική; Με ποια έννοια; Αν διαβάσουμε τον Μηλιό (στο πως ερμηνεύει την υπόσταση της Αξίας) μάλλον θα δικαιολογήσουμε έναν τέτοιο χαρακτηρισμό: «Η έννοια αυτή αποδίδει τις αιτιακές σχέσεις που ρυθμίζουν την πραγματικότητα, χωρίς ποτέ να εμφανίζονται καθαυτές στο χώρο της πραγματικότητας και των φαινομένων, διότι δεν ανήκουν στο χώρο των εμπειρικά απτών οντοτήτων και φαινομένων.[…]».

Προχωράμε λιγάκι ακόμα. Βασική αντίθεση μεταξύ Αριστοτέλη, Marx και Καστοριάδη είναι απ' ότι καταλαβαίνουμε η έννοια της «ισοδυναμίας», ισοδυναμίας εμπορευμάτων, προϊόντων, ανθρώπων καταρχήν. Ο Marx όταν αναλύει την ανταλλακτική σχέση υποστηρίζει ότι δεν είναι αυτονόητη η ισοδυναμία πχ «5 κρεβατιών με ένα σπίτι», γενικά το «α•χ ισούται με α•ψ» δεν είναι, όταν μιλάμε για την καπιταλιστική ανταλλακτική σχέση, μια απλή μαθηματική ισοδυναμία. Το δεύτερο προϊόν αποτελεί το μέτρο ισοδυναμίας. Και, για να πάρουμε κατευθείαν ένα εύκολο παράδειγμα, όταν ένα εμπόρευμα αποκτά μια σταθερή σχέση με όλα τα άλλα εμπορεύματα (πχ χρυσός), όλα τα άλλα εμπορεύματα δένονται με αυτό, αυτό αποκτά τη μορφή του (γενικού) ισοδύναμου, λειτουργεί ως γενική μορφή εμφάνισης της αξίας με λίγα λόγια. Ο χρυσός, στο παράδειγμά μας, αποκτά μια ειδική σχέση με τον καπνό που δε γίνεται έτσι απλά να αντικατασταθεί από ένα άλλο ισοδύναμο με τον καπνό εμπόρευμα. Η αγορά κινείται με αυτή τη σταθερή γενική ισοδυναμία για κάποια ιστορική εποχή. Στην απλή μορφή εμφάνισης της αξίας, αντίθετα με τη γενική, ένα εμπόρευμα (καπνός) έχει τη δική του σχέση με ένα «άλλο» εμπόρευμα (ύφασμα). Ούτε σε αυτή τη σχέση μπορεί το ισοδύναμο, δηλαδή το δεύτερο εμπόρευμα (ύφασμα) απλά να αντικατασταθεί από κάποιο άλλο καθώς μεταξύ τους σχηματίζουν μια ειδική σχέση που δεν είναι τυπικά

μαθηματική.

Η μαρξική ανάλυση προχωρά πάνω σε αυτές τις ράγες και την ανάλυση του γενικού ισοδύναμου των εμπορευμάτων, του χρήματος, αλλά και του σημαντικότερου, κατά τον Marx, εμπορεύματος στον καπιταλισμό, της εργατικής τάξης. Το χρήμα αποτελεί ουσιαστικά το τέλος της μαρξικής θεωρίας της αξίας. Αυτή είναι «η υλική της συμπύκνωση». Σταματάμε εδώ.

Η συζήτηση στο TRiSTERO: Όπως προείπαμε, η συζήτηση στη συλλογικότητα ξεκινά από το διάλογο ανάμεσα στον Αριστοτέλη και τον Καστοριάδη. Ο Αριστοτέλης μπορούμε να πούμε υπερ-απλουστευτικά ότι διατύπωσε κάποιους έξυπνους συλλογισμούς γύρω από την ανταλλακτική αξία. Στην ουσία ξέρουμε ότι ο Αριστοτέλης δεν ασχολήθηκε, και δε θα μπορούσε να το κάνει, με την καπιταλιστική οικονομία. Ο Marx σχολιάζει και ασκεί κριτική και ο Καστοριάδης αντεπιτίθεται. Πάνω σε αυτό το «διάλογο» κείνται τα βασικά ερωτήματα που αντιμετώπισε και το TRiSTERO: α) Υπάρχει κάποια Υπόσταση στην αξία;, β) Υπάρχει κοινωνικά αναγκαίος χρόνος και αν ναι, πως μπορεί να μετρηθεί;, γ) Είναι πραγματική η διάκριση Αφηρημένης και Συγκεκριμένης Εργασίας;, δ) Είναι η εργατική δύναμη εμπόρευμα;. Παρεπιμπτόντως, χρήσιμη για όλα αυτά ήταν και η συζήτηση για ζητήματα του στιλ «παράγουν οι μηχανές αξία;», «υπάρχει ζωντανή εργασία;», «τι είναι αλλοτρίωση και τι φετιχισμός του εμπορεύματος;»…Όλα αυτά τα ερωτήματα βλέπουμε, εν τέλει, ότι θεμελιώνονταν σε ένα ελάχιστα οικονομικό μα πιο πολύ φιλοσοφικό και κοινωνικο-πολιτικό ερώτημα, τουλάχιστον για μας: «Μπορεί να υπάρξει η έννοια της αξίας ανεξάρτητα από την έννοια της εργασίας ή και το αντίστροφο;», ερώτημα βασικά που έθετε υπό κριτική αμφισβήτηση όλο το μαρξικό θεωρητικό οικοδόμημα.

Ο διάλογος ξεκινά από το «κώλυμα» του Αριστοτέλη, σύμφωνα με τον Marx να πάει πέρα από την ισοδυναμία «πέντε κρεβάτια ισούνται με ένα σπίτι». Όπως είπαμε, ο Marx έλυσε αυτό το παράδοξο ισοδύναμο με το να ανακαλύψει ένα κοινό σημείο μεταξύ των δύο πραγμάτων: κοινό είναι ότι και τα δύο προήλθαν από ανθρώπινη εργασία. Στον καπιταλισμό αυτή η εργασία γίνεται αφηρημένη παρόλο που είναι όντως ποιοτικά διαφορετική η εργασία που παράγει σπίτια με την εργασία που παράγει κρεβάτια. Γι αυτό ο Αριστοτέλης δεν προχώρησε. Γιατί δε ζούσε σε μια καπιταλιστική συνθήκη. Δεν πραγματώνονταν εκεί οι βασικές προϋποθέσεις του καπιταλισμού: καταρχήν η ισότητα των εμπορευμάτων. Κι αυτό γιατί ούτε υπήρχε η ισότητα μεταξύ των ανθρώπων, «ισότητα», βέβαια, υπό τον καπιταλισμό, ισότητα όλων «απέναντι στο νόμο» τυπικά τουλάχιστον και πάντα σε αντίθεση με τη φεουδαρχική δουλοκτησία όπως και με την αθηναϊκή δουλοκτησία. Στην Αθήνα των σκλάβων (λέει ο Marx), ο Αριστοτέλης δεν μπορούσε να δει την αφηρημένη εργασία, το μυστήριο της αξίας.

Το TRiSTERO στο ζήτημα της Υπόστασης/Ουσίας της Αξίας τοποθετήθηκε καταρχήν αρνητικά, απορρίπτοντας οποιαδήποτε μεταφυσική θεμελίωση μιας τέτοιας σημασίας. Προσπαθήσαμε, αντίθετα, να ορίσουμε την Αξία ως σχέση που κρύβει την καπιταλιστική εκμετάλλευση στο πεδίο της εργασίας. Το πόσο εύκολο ήταν να γίνει αυτό χωρίς να προχωρήσουμε έπειτα στην υιοθέτηση της έννοιας της «αφηρημένης εργασίας» ήταν ένα θεωρητικό στοίχημα, που μάλλον φαίνεται ότι χάσαμε. Το να διευρύνεις την έννοια της αξίας ήταν για κάποιους από μας μονόδρομος προκειμένου να αποφύγουμε τη φιλολογία περί κρυμμένων μυστικών των κοινωνικών σχέσεων και τα οποιαδήποτε λογικά άλματα. Για άλλους, το ζήτημα της αξίας δεν έπρεπε να απομακρυνθεί από το πεδίο της εργασίας γιατί έτσι ακυρωνόταν η αξιακή σχέση. Οπότε η διάσπαση της συλλογικότητας δεν μας βρήκε και με μία κατεληγμένη θέση πάνω στο θέμα. Παρακάτω θα διατυπώσουμε κάποιες πρώτες σκέψεις για το τι μπορεί να σημαίνει αυτή η περίφημη «διεύρυνση της αξίας».

Συναφές πρόβλημα ήταν και αυτό της διάκρισης αφηρημένης και συγκεκριμένης εργασίας. Όπως αφήσαμε να εννοηθεί, κάποιοι και κάποιες από την ομάδα επέλεξαν να εμπιστευτούν το βάσιμο και το ουσιώδες αυτής της διάκρισης προκειμέ-

νου μάλλον να τους λυθούν τα χέρια. Ποτέ, εξάλλου, δεν αμφιβάλλαμε ότι μέσα στην κλασική μαρξική ανάλυση της αξίας – με κάποια σοβατίσματα στα μερεμέτια ίσως - «κρύβεται» η απάντηση για όλα τα ζητήματα. Πολύ απλά, αυτή η «απάντηση» δεν έμοιαζε να μας πείθει αλλά ούτε και να προκύπτει μεθοδολογικά σωστά.

Τα σοβατίσματα και οι μικρο-δουλίτσες πάνω στη μαρξική θεωρία, εξάλλου, πάντα αποδεικνύονταν επιλεκτικά. Είναι γνωστό πχ ότι ο Marx χαρακτήριζε, ως το κατεξοχήν εμπόρευμα που επιβεβαιώνει το νόμο της αξίας, την ίδια την εργατική τάξη. Εμείς, αρχικά, είχαμε αντιμετωπίσει αυτή την ιδέα, ως έκφραση αλλά και θεωρητική απόφανση, απόλυτα λανθασμένη, μιας και τα εμπορεύματα, για παράδειγμα, δεν μπορούν σε καμία περίπτωση να διαπραγματευτούν την τιμή τους (όπως οι εργάτες κάνουν με τους μισθούς τους), δεν μπορεί να εξεγερθεί ο χρυσός για να απαιτήσει να πουλιέται πιο ακριβά… Εξάλλου, αν ήταν μία φορά δύσκολο να βγάλεις τους «κοινωνικά αναγκαίους χρόνους της παραγωγής» για τα απλά εμπορεύματα, ας φανταστούμε σε τι διαδικασία θα έπρεπε να μπούμε προκειμένου η εργατική τάξη να μπει σε ένα μαθηματικό τύπο. Θα έπρεπε, με άλλα λόγια, να μετρήσουμε το βαθμό της ανυποταξίας της, το πότε αρρωσταίνει ο κάθε εργάτης, το σε ποιες συγκυρίες δε δουλεύει τόσο παραγωγικά κτλ – μια σειρά από συνθήκες που προφανώς δεν υπεισέρχονται σε μαθητικοποιήσιμα σύνολα. Και εδώ, βέβαια, υπήρξε η σχετική υποχώρηση από κομμάτι της συνέλευσης σε σχέση με τις αρχικές μας εκτιμήσεις. Η φράση «αυτό που κάνουμε στον καπιταλισμό είναι να πουλιόμαστε» όλο και λιγότερο έχανε το αγνό, λογοτεχνικό της ύφος και επεδίωκε μια ενσωμάτωση στη συνολική θεωρία – για να μην πούμε «έναν πλήρη εκτοπισμό» της τελευταίας…

Αυτού του είδους η αντιμετώπιση των ζητημάτων – για να μην τα πολυλογούμε – συνεχίστηκε με μια σειρά ζητημάτων τα οποία και δε θέλουμε να εξαντλήσουμε εδώ. Ο «κοινωνικά αναγκαίος χρόνος εργασίας» είναι απλά ένα τελευταίο παράδειγμα. Αν και η ξεκάθαρη μεταφυσική της έννοιας αυτής ήταν αντιληπτή, σχεδόν επανήλθε ως παρεπόμενο Κακό της αποδοχής της έννοιας της «αφηρημένης εργασίας». Και, φυσικά, αυτό είναι ένα πρόβλημα που θα έπρεπε να συνυπολογίζουμε όποτε στρεφόμαστε προς τέτοιου τύπου «κύκλους της μεταφυσικής». Ο ένας ισχυρισμός όχι απλά ευνοεί τη στήριξη και του άλλου ισχυρισμού αλλά αποτελεί και σταθερό προ-απαιτούμενό του. Πως γίνεται να υπάρξει «αφηρημένη εργασία» χωρίς «κοινωνικά αναγκαίο χρόνο εργασίας»;

Τέλος πάντων, εδώ παρουσιάσαμε συνοπτικά τις συζητήσεις μέσα στη συλλογικότητα και όσο τουλάχιστον υπήρχε μια σχετικά κοινή σκέψη. Οι αναγνώστριες και οι αναγνώστες που θα ήθελαν να δουν μια περαιτέρω ανάπτυξη αυτής της συζήτησης (προφανώς πιο συντεταγμένα) θα έπρεπε σίγουρα να προσανατολιστούν και στις απόψεις του Κορνήλιου Καστοριάδη. Θα παραπέμψουμε εδώ, λοιπόν, στα αντίστοιχα διαφωτιστικά κείμενα ερωτήσεων/ενστάσεων/κριτικής του ίδιου του Καστοριάδη. Πρόκειται σαφώς για τις σελίδες 303-328 από το κείμενο στα «Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου» αλλά και γενικά το κείμενο «Το επαναστατικό κίνημα στο σύγχρονο καπιταλισμό» (177, «Σύγχρονος Καπιταλισμός και Επανάσταση»).

Διαφωνίες στη συλλογικότητα: Η αξία, με τα πολλά, στο TRiSTERO φαίνεται να καταλήγουμε ότι είναι απλώς η υλοποίηση της διαμεσολάβησης των κοινωνικών σχέσεων στον καπιταλισμό. Το μυστικό της καπιταλιστικής κυριαρχίας. Εμμένουμε ίσως ακόμη και σε έναν τέτοιο ορισμό ως μια πλευρά της αλήθειας. Αυτό όμως, όπως είπαμε, γίνεται παραδεκτό στη συλλογικότητά μας μέσω της ταύτισής της αξίας με την εργασία. Από τη μια, δίνουμε μια έννοια της αξίας στενά δεμένη με την παραγωγή – και άρα με την οικονομία – και, από την άλλη, προσπαθούμε να ορίσουμε αυτή την έννοια με ένα μη οικονομικό περιεχόμενο, το οποίο δίνει ο καπιταλισμός. Να την ορίσουμε, συνεπώς, ως μια κοινωνικού περιεχομένου έννοια. Η αξία είναι πράγματι μια κοινωνική-ιστορική έννοια, είναι μάλιστα μια κοινωνική φαντασιακή σημασία αλλά και κομμάτι της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής. <u>Αυτό που πάντα ενοχλούσε κάποιους και κάποιες από μας, όμως, σε σχέση με την ταύτιση της εργασίας με την</u>

αξία (εργασία: η δραστηριότητα που παράγει αξία για το κεφάλαιο) ήταν ακριβώς αυτές οι κοινωνικές, φιλοσοφικές, ιδεολογικές και φαντασιακές προεκτάσεις της αξίας. Δηλαδή, το θέμα ήταν η υπεράσπιση του παραπάνω ορισμού, **αρκεί να τον αποσυνδέαμε από την εργασία ή μάλλον την εργασιοκεντρική θεώρηση, να τονίζαμε και άλλες επί μέρους αλήθειες επί της αξίας και, βέβαια, όλα αυτά στο μέτρο που δεν θα καταλήγαμε σε μια μεγάλη αντίφαση**. Το μεγαλύτερο πρόβλημα ήταν να ανιχνεύσεις τα όρια του τι έλεγαν οι καπιταλιστές και τα όρια του τι έλεγε ο Marx κι αυτό όχι μόνο σε επίπεδο λέξεων αλλά κυρίως νοημάτων. Το ότι ο Marx στήριζε τις καπιταλιστικές φαντασιακές σημασίες της προόδου, της ορθολογικότητας και της ανάπτυξης μέσω της ντετερμινιστικής και αιτιοκρατικής του θεώρησης, το ότι διατύπωνε τις θέσεις περί βάσης (οικονομίας) και εποικοδομήματος (πολιτισμού) ήταν ήδη αρκετά για να κάνουν κάποιον/α να υποψιάζεται για τον αναπόφευκτο εγγενή εργατισμό-οικονομισμό μιας ανάλυσης με βάση την αξία-εργασία. Αυτή ήταν μία από τις κύριες ενστάσεις μας: το ότι το σχήμα εργασία-αξία φαινόταν ως ακόμη μία εργασιοκεντρική ανάλυση.

Μια ανάλυση που όχι μόνο εστίαζε απλά στην εργασιακή συνθήκη αλλά – το πιο οξύμωρο – «κατέφασκε» σε αυτήν. Κατέφασκε, ασύνειδα, όταν περνούσε χωρίς κριτική από το θετικιστικό επιστημονισμό του Marx. Ο τελευταίος έβλεπε σαφώς την πρόοδο και την ανάπτυξη να καλλιεργούνται μέσα από την παραγωγή, ανάπτυξη και πρόοδος που ήταν πρώτα και κύρια τέτοιες ως προς όλη την κοινωνία και όχι μόνο την οικονομία. Αλλά με το να δίνει ο ίδιος έμφαση στην οικονομία στήριζε πολύ πιο θεμελιακά ένα καπιταλιστικό μοντέλο σκέψης (τον «οικονομικό άνθρωπο») και παρά το ότι ρητόρευε ανοιχτά υπέρ της δικτατορίας του προλεταριάτου. Κατέφασκε, όμως, και συνειδητά στο να δημιουργηθεί μια proletkult (πώς να διαχωρίσεις εδώ τον Marx από την ιστορική μοίρα του μαρξισμού;). Μια προλεταριακή κουλτούρα που συνέβαλε, αφενός, στην αγιοποίηση του εργάτη κυρίως αλλά και της εργάτριας και, αφετέρου, στο να αναδειχθεί (να κεντρικοποιηθεί) το μεγαλείο αυτού που κάνει το προλεταριάτο (παράγει, άρα, κινεί την Ιστορία) και, δυστυχώς, αυτό να πρέπει αργότερα να σημάνει και μια απίστευτη «θετικότητα» της εργασίας. Αυτή η «θετικότητα» και αυτή η «κατάφαση» δεν σημαίνουν ότι ο Marx ή ο μαρξιστής κτλ δεν ισχυρίζονται ξεκάθαρα ότι η εργασία είναι η μεγαλύτερη βαρβαρότητα σήμερα. Αλλά, ακριβώς, επειδή λένε ότι αποτελεί τη «μεγαλύτερη βαρβαρότητα», αναδεικνύουν και τη θεματολογία που περιστρέφεται γύρω από την εργασία ως κεντρική ή, ακόμη χειρότερα, τη θεματολογία που επιλέγουν οι κάθε είδους διαμεσολαβητές για την εργατική τάξη… Εξάλλου, μεταξύ καταγγελίας και στήριξης της σχέσης εργασίας είναι που φωλιάζει και μια αναβίωση-διαστρέβλωση της έννοιας της «ζωντανής εργασίας», ως του μεγαλύτερου potential για μια… «άλλη κοινωνία». Είναι ενδεικτικό το πώς το αντιλήφθηκαν αυτό έγκαιρα στοχαστές από διαφορετικά συμφραζόμενα, πιο κοντά ή πιο μακριά από το μαρξισμό {Παράρτημα 3}, για να επιτεθούν σε όσους έστηναν υποτίθεται τη νέα «εργατική θεωρία και κουλτούρα».

..και μερικές ακόμη διαφωνίες για τις θετικιστικές προεκτάσεις της αξίας-εργασίας:

Η proletkult (προλεταριακή κουλτούρα), άλλωστε, ευθύνεται και για μια άλλη μυστικοποίηση, την απόρριψη του δυτικού πολιτισμού ως ενός αστικού πολιτισμού και, δυστυχώς αργότερα, ως ενός αστικού, λευκού και ανδρικού πολιτισμού, τον οποίο συμπερασματικά πρέπει να πετάξουμε στα σκουπίδια (339, The Castoriadis Reader, Culture in a Democratic Society). Αντ' αυτού προτείνεται η «επαναστατική κουλτούρα», μια σειρά από συγχύσεις και παρανοήσεις από ανθρώπους που μιλάνε εξ ονόματος άλλων (βλέπε «σοσιαλιστικός ρεαλισμός» στο παράδειγμα της Ρωσίας). Είναι εύκολο να φανταστούμε εδώ τι τέρατα μπορούν να προκύψουν από τέτοιες συλλήψεις. Η αγιοποίηση της εργατιστικής θεματολογίας, ξαναλέμε, μπορεί να είναι επικίνδυνη καθώς η εργατιά δεν είναι υπεύθυνη μόνο για επαναστάσεις αλλά και για πογκρόμ. Πίσω από όλα αυτά μοιάζει να έρχεται ξανά ο μεταφυσικός της ιστορικός

ρόλος, που της απεδόθη από τον Marx. Και οι ανοησίες περί εξεγερσιακού αναρχισμού που όπου η μάζα γίνεται με το παραμικρό αντιληπτό ότι κινείται, θεωρείται ότι είμαστε προ των πυλών της επανάστασης… Προ του Α' Παγκοσμίου Πολέμου και ενώ τα επαναστατικά κινήματα αλλού επιβιώνουν, αλλού «πραγματώνουν την Ιστορία» και αλλού καταστέλλονται ή ηττώνται ξεκάθαρα από τη σοσιαλδημοκρατία, ένας φιλο-εργατισμός αναδεικνύεται από όλες τις μεριές. Αγάπη για αυτόν που κάνει τη δουλειά του εργοστασίου και της γης, που ρυθμίζει τη ζωή του με βάση τις πατροπαράδοτες ηθικές αξίες της κοινότητας (και μάλιστα θα κάνει και την επανάσταση για κάποιους!) και μίσος για τον έμπορο ή αυτόν που δεν έχει σχέση με τη γη (ούτε την καλλιεργεί, ούτε κατάγεται από αυτήν), αυτόν που φέρνει την αντίληψη του μοντέρνου. Να, ένα κλασικό θέμα της prole φιλολογίας.

Φιλολογία, που μπορούμε να φανταστούμε πόσο εύκολα στο γερμανικό παράδειγμα συνδέθηκε με τον αντισημιτισμό (όταν ο Εβραίος ταυτίζεται με το μοντέρνο και ο προλετάριος με το «χώμα και το αίμα») και το NSDAP (Εθνικό Σοσιαλιστικό Κόμμα) με τα γνωστά αποτελέσματα και, αφετέρου, να φανταστούμε πόσο εύκολα συνδέθηκε ως σύμμαχος με την προτεσταντική ηθική της εργασίας. Έμοιαζε, ακριβώς, το αντικείμενο (η εργασία) να έγινε υποκείμενο της ανάλυσης.

Αυτή ήταν η θετικότητα της αξίας μέσω της εμμονής της ταύτισής της με την εργασία. Αυτό έγινε ξεκάθαρο και στην Ιταλία του 70'. Οι φεμινίστριες, οι αγωνιζόμενες γυναίκες για όποιους και όποιες είναι αλλεργικοί στους πολιτικούς όρους, προσπάθησαν να νομιμοποιηθούν ως κίνημα ή μάλλον ως συλλογικό υποκείμενο με το να βρουν μια σύνδεση με το κλασικό κίνημα της Αριστεράς. Αυτή η σύνδεση ήταν απαραίτητη καθώς η μόνη πολιτική γλώσσα που μιλιόταν εκείνη την περίοδο ήταν ξεκάθαρα ο μαρξισμός, οπότε όποιος δεν ήξερε τι έλεγαν Γκράμσι αλλά και Marx (και άλλοι βέβαια), δεν μπορούσε να συμμετέχει σε ένα διάλογο. Εξάλλου, ήταν κοινό μυστικό το ότι οι γυναίκες δεν αναγνωρίζονταν από τους άνδρες συντρόφους τους ως ισότιμο μέλος του προλεταριάτου (ιδιαίτερα οι νοικοκυρές που προτρέπονταν αρχικά να γυρίσουν στις κουζίνες τους). Για να νομιμοποιηθεί, λοιπόν, ο νέος φεμινισμός στην Ιταλία ξεκίνησε μια μεγάλη εκστρατεία για το πώς θεωρητικά θα μπορούσε να χωρέσει την εργασία της νοικοκυράς στο νόμο της αξίας. Στην κουζίνα δεν υπάρχει αφεντικό, ούτε μισθός, οπότε «οι γυναίκες» άρχισαν τις παράδοξες αναλύσεις[1]… Μέχρι πρόσφατα μάλιστα η συζήτηση αυτή συνεχίζεται. Δείτε, για παράδειγμα, το 11ο τεύχος των Aufheben όπου οι συγγραφείς εξαπολύουν αμείλικτη κριτική σε γνωστή Ιταλίδα φεμινίστρια για το ότι προσπάθησε μέσω αναγωγών να φτιάξει έναν τύπο για το πώς αποσπάται υπεραξία μέσα στην κουζίνα, προσπαθώντας να κατασκευάσει μια θεώρηση για όλες τις αντικειμενικές συνθήκες (πχ στη θέση των μηχανών οι οικιακές συσκευές κτλ). Δεν έχει νόημα να μιλήσουμε για το ποιος έχει δίκιο σε αυτή τη συζήτηση (ή μάλλον, εντάξει, προφανώς οι Aufheben δικαιώνονται) αλλά… το ζήτημα είναι το γιατί η Fortunati (η εν λόγω θεωρητική) φτάνει να ξεκινήσει μια τέτοια ανάλυση. Είναι προφανές ότι για να ενταχθείς στο hall of fame του προλεταριάτου, πρέπει να περάσεις από τη δοκιμασία του νόμου της αξίας (αξίας-εργασίας) – μια συνθήκη που μάλλον αποκλείει παρά ενώνει τα επιμέρους προτάγματα.

[1] Κομμάτι αυτής της συζήτησης διαφαίνεται και στο «Η πολιτική Οικονομία της Γυναικείας Απελευθέρωσης» (Ελεύθερος Τύπος). Μια ιδέα μπορούμε να πάρουμε και από την περιεκτική μετάφραση αποσπασμάτων του κειμένου της Mariarosa Dalla Costa «Ο εργατίστικος φεμινισμός στην Ιταλία του 70'» (μτφ. Σ.) που παρουσιάστηκε ως ένθετο το Νοέμβρη στην αντι-εξουσιαστική επιθεώρηση «Black Out στο κοινωνικό εργοστάσιο» (τεύχος 4).

Γιατί αποκλείει; Γιατί οι γυναίκες πάσχιζαν να φτιάξουν αναλύσεις που να τις περικλείει ο νόμος της αξίας; Και αντίστροφα: γιατί η προσθήκη του φύλου ως ενός επιπλέον αναλυτικού εργαλείου θεωρήθηκε ότι δεν μπορούσε να προσφέρει ιστορικές γνώσεις που θα μετέβαλαν ουσιαστικά την θεώρησή μας τόσο για την κοινωνία όσο και για τον νόμο της αξίας, την πτώση του ποσοστού κέρδους κλπ. απωθώντας, έτσι, το γεγονός ότι όλες οι κοινωνικές σχέσεις (έθνος, φυλή, τάξη) διαπερνώνται και από τη σχέση του φύλου, ακόμη κι αν μοιάζουν «ουδέτερες» από αυτήν την σκοπιά; Γιατί, αφού θεωρείται ότι η εργασία (παραγωγή) είναι που τίθεται ως η κεντρική συνιστώσα του καπιταλισμού, όποιος παράγει αξία αυτός είναι και ο πιο σημαντικός για το σύστημα. Εργάτης ή εργάτρια δεν έχει σημασία, αποτελεί τον πρωτεύοντα παράγοντα. Όποιος δεν παράγει αξία (πχ νοικοκυρά), απλά την αναπαράγει. Υπάρχουν, λοιπόν, οι παραγωγικές σχέσεις (πρωτεύουσες) και οι αναπαραγωγικές (δευτερεύουσες – λιγότερο σημαντικές). Δε χρειάζεται να πούμε πόσο φρικιαστική είναι η ιδέα ότι η νοικοκυρά απλά «αναπαράγει» την εργατική τάξη με το να τη γεννάει και να της δίνει φαγάκι το βράδυ που γυρίζει στο σπίτι κουρασμένη. Πρόκειται για έναν προσδιορισμό ενός υποκειμένου (και μάλιστα μεγάλου σε κοινωνικό επίπεδο): τις νοικοκυρές πάντα σε ετερο-καθορισμό. Οι νοικοκυρές είναι «κάτι σε σχέση με» αυτό που είναι οι άνδρες-εργάτες τους. Δε χρειάζεται να πάμε παραπέρα για να πούμε πόσο αυτή η σύλληψη καταφάσκει στην πατριαρχική συνθήκη. Το ίδιο συμβαίνει αν πάρουμε και την αντίληψη της εργατικής δύναμης ως του κατεξοχήν εμπορεύματος. Προφανώς, και εδώ στον Marx πουθενά δεν υπάρχει μια κριτική για το ποιος ή μάλλον ποια συνθέτει την «αξία χρήσης» της εργατιάς. Αφού είναι εμπόρευμα θα έχει μια αξία χρήσης. Που αναπαράγεται αυτή η αξία χρήσης; Στο σπίτι. Είναι επόμενο, λοιπόν, βάση της διάκρισης Δημόσιας και Ιδιωτικής Σφαίρας να κρίνεται υποτιμημένος ο τομέας της αναπαραγωγής αφού είναι αυτός ο τομέας που είναι πάλι μακριά από τα κοινά (την πολιτική, την επιστήμη, την οικονομία…).

Η αξία, λοιπόν, κοινωνικοποιείται ως έννοια καταρχήν έμφυλη καθώς έμφυλη (και μάλιστα πατριαρχική) είναι η ανάγνωση της τότε κοινωνίας. Εδώ, όμως, να γίνει κάτι σαφές: δεν κατηγορούμε τον Marx ότι δεν έγραψε και ένα φεμινιστικό μανιφέστο ανάμεσα σε όσα άλλα έγραψε ή για το ότι δεν απεκάλυψε την έμφυλη διάκριση δημόσιας-ιδιωτικής σφαίρας. Αλλά, τονίζουμε αυτό το σημαντικό σημείο post festum για να διεξάγουμε μια πιο ουσιώδη και βαθιά γενεαλογία της έννοιας της αξίας. Το επιχείρημα: «η αξία είναι έννοια της πολιτικής οικονομίας και όχι κοινωνιολογική ή τόσο ευρεία» προφανώς δεν στέκει για μας. Αν η αξία σήμερα είναι μια οικονομική ή τόσο στενή έννοια, αυτό είναι ξεκάθαρα αποτέλεσμα μάλλον του καπιταλιστικού καταμερισμού εργασίας παρά της «αντικειμενικής αλήθειας». Η διάσπαση της αξίας σε οικονομικό και «γυναικείο» σκέλος είναι που βρίσκουμε σε αυτή τη γενεαλογία που προτείνει μια τάση της σύγχρονης φεμινιστικής κριτικής της αξίας. «Διάσπαση» της αξίας[2]; Ναι, όταν η στοργή και η φροντίδα, η τρυφερότητα και η σεξουαλικότητα καταχωρούνται απλώς στο γυναικείο τρόπο ζωής ως φυσικά ιστορικά δεδομένα ενώ αυτά ακριβώς είναι που χρησιμοποιήθηκαν ως προϋπόθεση (και όχι μόνο αυτά) μέσα στην καπιταλιστική κοινωνική σχέση ώστε, αφενός, να βάλουν μπροστά τις μηχανές των εργοστασίων με τη στήριξη της πυρηνικής μονογαμικής οικογένειας και, αφετέρου, να μετασχηματίσουν οριστικά τη σχέση-φύλο μέσα στον καπιταλισμό. Αυτή η κριτική που, όπως θα δούμε, έχει κάποια κοινά σημεία με τον Postone, συνεχίζει με μια κριτική του κατεξοχήν νεωτερικού υποκειμένου, του άντρα, που – παραγωγικά – υποδουλώνει τη Φύση και των απαραίτητων συμπληρωμάτων – αποκλεισμών από την κυρίαρχη ταυτότητά (πχ η επιμέρους ταυτότητα του υποκειμένου-γυναίκα). Εδώ μιλάμε προφανώς με τους όρους μιας φεμινιστικής κριτικής της αξίας που θέλει να κρατήσει στο οπλοστάσιό της την έννοια-σχέση της αξίας, παραδεχόμενη φυσικά ότι

2 Για αυτή την κριτική αντλούμε από τα γραπτά της Roswitha Scholz (βλέπε στο τέλος τη συνολική βιβλιογραφία)

η σχέση του φύλου αλλάζει άρδην με την ιστορική εισαγωγή της φάσης της γενίκευσης της εμπορευματικής σχέσης, του καπιταλισμού, αλλά δεν προτίθεται να θέσει σε δεύτερη μοίρα, βέβαια, τη φύση της πατριαρχικής εκμετάλλευσης σε σχέση με τη μερική και μονοδιάστατη οικονομική. Αυτή είναι λίγο-πολύ μια επιμέρους κριτική που θα θέλαμε να καταθέσουμε, πάλι γενικά και συνοπτικά.

Εντάξει, ας πούμε και κάτι ακόμη – πριν κλείσουμε το κεφάλαιο αυτό – σε σχέση με την αξία για το οποίο υπήρχε ανοιχτή διαφωνία από την αρχή. Αφορά μια θετικότητα που εντοπίζαμε στη σύλληψη και της αξίας χρήσης, τόσο από τον Marx και τους διάφορους θεωρητικούς, όσο και από τους συντρόφους. Θετικότητα που, αφενός, αφορούσε την έννοια ως τέτοια, ότι ήταν δηλαδή μια διιστορική έννοια – πάντα ο άνθρωπος είχε ανάγκες και έκανε χρήση πραγμάτων. Και θετικότητα, αφετέρου, σε σχέση με τη φιλοσοφική της διάσταση. Γιατί, τι σημαίνει εν τέλει «αξία χρήσης»; Δεν μπορεί κανείς να δει αυτή την κατασκευή μακριά από τη μαρξική ανάλυση περί των αναγκών, των ανθρώπινων αναγκών που είναι πολύ καθορισμένες και πολύ συγκεκριμένες και για τις οποίες καταθέσαμε την κριτική μας στο προηγούμενο κεφάλαιο της μπροσούρας (βλέπε «Το κοινωνικό και το πολιτικό: Αντικειμενισμός – Ιστορία – Επανάσταση – Αγώνας»). Εκεί αναπαράγουμε τις φιλοσοφικές ενστάσεις που θέτει ο Καστοριάδης

Πίσω στην Αξία: ποιες προοπτικές ανοίγονται.

Και, μετά από όλα αυτά, ποιο είναι το συμπέρασμα; Πετάμε στα σκουπίδια την έννοια της αξίας; Μπορεί αυτή η έννοια-σχέση να μας προσφέρει κάτι αν την αποσυνδέσουμε από την εργασία και, άρα, τελειωτικά από την οικονομική σφαίρα; Ήδη το πώς βλέπουμε το θέμα έχει προδώσει και τις προοπτικές που βλέπουμε ανοιχτές. Είναι σαφές ότι η συζήτηση γύρω από την αξία «αξίζει» να γίνει. Οι αναλύσεις, φυσικά, που προσεγγίζουν περισσότερο την άποψη μας είναι εκείνες που απεγκλωβίζουν την αξία από το στενό οικονομικό ή παραγωγικό, χωρίς το ένα απαραίτητα να αποκλείει το άλλο. Εδώ δεν θα παρουσιάσουμε θέσεις για το πώς βλέπουμε τα πράγματα τελεσίδικα (υπάρχει κάτι τέτοιο εξάλλου;). Μας φαίνεται ενδιαφέρουσα η προσπάθεια του Postone να δει την αξία ανεξάρτητη της εργασίας και μπορούμε να αντλήσουμε κάτι καινούργιο από εκεί. Μας ενδιαφέρουν, βέβαια, αρκετά και τα όσα λέει ο Καστοριάδης εστιάζοντας στο νόημα. Αυτές οι δύο αναλύσεις φαινομενικά είναι αντικρουόμενες. Μάλλον και ουσιαστικά. Ωστόσο, αντιλαμβανόμαστε κάποια κοινά στοιχεία. Ο τελευταίος φαίνεται να έχει παρατήσει τον Marx (φαίνεται, μόνον!) και ο άλλος μιλά με κλασικούς μαρξικούς όρους. Είναι, τελικά, αυτό που λέει ο Bookchin: ότι, δηλαδή, δεν έχει σημασία ποιες έννοιες χρησιμοποιείς, ότι μπορεί να πεις τα πράγματα με πιο σύγχρονες και πιο «παλιομοδίτικες» λέξεις; Υπάρχει κάτι στο οποίο φαίνεται να συμφωνούν, τουλάχιστον σε επίπεδο προθέσεων, τόσο ο Marx όσο και οι Καστοριάδης, Bookchin και Postone: η έννοια της αξίας είναι κοινωνική-ιστορική (δηλ. είναι κατασκευασμένη κοινωνικά και εμφανίζεται σε μια σχετική ιστορικότητα, άρα είναι ανατρέψιμη).

Οι διαφορές είναι εξίσου πασιφανείς μεταξύ των Postone και Καστοριάδη, αυτών που μας «ενδιαφέρουν» περισσότερο. Κεντρικό για τον Καστοριάδη στην κοινωνία και την ιστορία είναι το φαντασιακό. Για τον Postone στην καπιταλιστική ιστορία κεντρική μοιάζει η Αξία. Ας δούμε τι λέει σε μια συνέντευξή του που πρόσφατα έδωσε στην Ισταμπούλ και δημοσιεύτηκε στην ηλεκτρονική σελίδα της γερμανικής συλλογικότητας Krisis. Ο συνεντευξιαστής χτυπάει κέντρο με την ερώτησή του: «Η «Εργασία», όπως ισχυρίζεστε, μοιάζει να είναι η βασική κατηγορία που συγκροτεί την καπιταλιστική ζωή. Μπορεί κανείς/καμιά να συνθέσει σήμερα μια έξυπνη κριτική του καπιταλισμού χωρίς να ασκεί κριτική στην εργασία;». Και ο Postone απαντά: «[…] Σύμφωνα με τη δική μου ερμηνεία, ωστόσο, η καπιταλιστική εργασία μακριά από το να είναι το κεντρικό σημείο κριτικής στον καπιταλισμό, συγκροτεί απλά το κεντρικό αντικείμενο της κριτικής του Marx και βρίσκεται στον πυρήνα των μαρξικών κατηγο-

ριών του εμπορεύματος και του κεφαλαίου. Ισχυρίστηκα, αντίθετα, ότι στον πυρήνα του ιστορικού σχηματισμού βρίσκεται μια ιστορικά συγκεκριμένη μορφή κοινωνικής διαμεσολάβησης που συγκροτείται από την εργασία – συγκεκριμένα, η Αξία […]» και λίγο μετά όσον αφορά τις «θετικότητες» που λέγαμε προηγουμένως «Όπου ο παραδοσιακός μαρξισμός έτεινε να επιβεβαιώσει την προλεταριακή εργασία και, με αυτό τον τρόπο, τη δομή της εργασίας που αναπτύχθηκε ιστορικά, ως διάσταση της καπιταλιστικής ανάπτυξης, τα νέα κοινωνικά κινήματα εξέφρασαν μια κριτική αυτής της δομής της εργασίας, αν και κάποιες φορές με μια ατελή και ανώριμη μορφή». Εξάλλου η συνέντευξη του γερμανού μαρξιστή θεωρητικού κλείνει με την πολύ εύστοχη παρατήρηση: «Η αποτυχία του να θεμελιωθεί, πάνω στη διανοητική κληρονομιά του Marx, η σύνθεση μιας μετα-παραδοσιακής κριτικής θεωρίας του καπιταλισμού, αφήνει το πεδίο της κριτικής στις εξαιρετικά αντιδραστικές και επικίνδυνες μορφές του «αντι-καπιταλισμού» και «αντι-ιμπεριαλισμού» που δεν είναι πλέον περισσότερο χειραφετικοί απ᾽ ότι ήταν ο φασιστικός «αντι-καπιταλισμός» και «αντι-ιμπεριαλισμός» στο πρώτο μισό του 20ου αιώνα» (Postone, Κριτική Θεωρία για τον Καπιταλισμό σήμερα, Φεβρουάριος 2005). Είναι σαφές το που εστιάζουμε (οι υπογραμμίσεις δικές μας). Εξίσου ενδιαφέρουσες με όλα αυτά είναι βέβαια και οι διατυπώσεις ενός κομματιού της φεμινιστικής κριτικής της αξίας που συνοψίσαμε παραπάνω. Όπως ενδιαφέρουσα είναι και η σύνδεση που κάνει ο Postone στο κείμενό του που μεταφράστηκε στο 2ο Τεύχος του Χουλιγκανιζατέρ (μτφ Ηλίας Δ) σε σχέση με τη σύνδεση της Αξίας με το φαινόμενο του Αντισημιτισμού.

Από την άλλη, ο Καστοριάδης μιλά σε εντελώς διαφορετικό πλαίσιο – στο δικό του θεωρητικό σύμπαν των φαντασιακών {ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 4}, που ωστόσο δεν αξιώνει ως αντικειμενικό –όπως δείξαμε στο σχετικό με την αξία κείμενο στα «Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου» αλλά και στους «Χώρους του Ανθρώπου» στο κείμενο «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας». Σε αυτό το τελευταίο, μάλιστα, κάνει κάποιες «καινούργιες» παρατηρήσεις σε σχέση και σύγκριση με το σύνολο του έργου του. Είμαστε συνηθισμένοι/ές στον Καστοριάδη να ακούμε για κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, δηλαδή «νόημα». Η έννοια του νοήματος ταυτίζεται με τη φαντασιακή σημασία. Στη «Λογική της Αυτονομίας» διατυπώνει ξεκάθαρα μια ακόμη διαφορετική οπτική του πράγματος. Νόημα υπάρχει και για την ταυτιστική-συνολιστική λογική (ΤΣΛ), δηλαδή με την τρέχουσα έννοια, τη μη-φιλοσοφική. Εδώ δεν υπάρχει κανένα πρωτότυπο και καινούργιο πράγμα. Το καινούργιο του πράγματος βρίσκεται, λοιπόν, όταν φτάνει σε κάποιο σημείο, στο κεφάλαιο της ανάλυσης των μαγμάτων, και διατυπώνει κάποιες «παράδοξες» φράσεις προσπαθώντας να δώσει το «νόημα», την ερμηνεία του νοήματος στην ΤΣΛ. Και λέει:

«1. "Sinn" στα γερμανικά δεν έχει ακριβώς το ίδιο νόημα με το "sens" στα γαλλικά. Εδώ το νόημα [sens] έχει την παραδοχή του αξίζειν/ισχύειν ως = «ανταλλακτική αξία» = ισοδυναμία = «κλάση»

2. «Αυτό που κάνεις εκεί δεν έχει νόημα», «Η αντιμετώπιση της πνευμονίας με σκοτσέζικα λουτρά δεν έχει νόημα». Εδώ, το νόημα έχει την παραδοχή του αξίζειν/ισχύειν για = «αξία χρήσης» = ιδιοποίηση, προσφορότητα, ανήκειν = «σχέση»

Προφανώς, η καθεμία από αυτές τις δύο παραδοχές του όρου παραπέμπει στην άλλη, οριζοντίως και «σε κλίμακα» συγχρόνως» (318)

Και λίγο αργότερα διευκρινίζει: «[…] προφανέστατα κάθε προσπάθεια να «αρχίσουμε» τα μαθηματικά, με οποιονδήποτε τρόπο, είναι υποχρεωμένη να προϋποθέτει αυτή τη φυσική γλώσσα, να τη «δίνει στον εαυτό της», όπως και την ικανότητα των ομιλητών της να διακρίνουν σημαντικές και μη σημαντικές αποφάνσεις.

Τώρα αυτή η «φυσική γλώσσα» - η οποία προφανώς δεν έχει τίποτα «φυσικό» - είναι κάθε φορά κοινωνικά θεσμισμένη και υπάρχει μόνο μέσω της κοινωνικής της θέσμισης. Λόγω αυτού του ίδιου γεγονότος, φέρει – συνοδεύει – σημασίες που δεν είναι συνολιστικές-ταυτιστικές: κοινωνικές φαντασιακές σημασίες. Ξέρουμε όμως επίσης και το διαπιστώσαμε εκ νέου – ότι είναι αδύνατον να μιλούμε, σε οποιοδήποτε πλαί-

σιο, δίχως να χρησιμοποιούμε τους συνολιστικούς-ταυτιστικούς τελεστές […]» (319-320)

Ας προσπαθήσουμε τώρα όλα αυτά να τα συζητήσουμε υπό το πρίσμα της αξίας αλλά και της ισοδυναμίας που προϋποθέτει αυτή.

Είμαστε στον πυρήνα του θέματος. Αξία χρήσης και ανταλλακτική αξία είναι θεμελιώδη κομμάτια της ΤΣΛ. «Αξίζω ως» και «αξίζω για». Η ισοδυναμία, δηλαδή, αυτή δεν κρύβει τίποτα μέσα της. Είναι, όμως από την άλλη, απλά μια «φυσική» ισοδυναμία; Δηλαδή, ισοδυναμία υπάρχει σε κάθε ανθρώπινη κοινωνία; Όχι, βέβαια, τίποτα δεν είναι «φυσικό» απλά. Η ισοδυναμία είναι σίγουρα κοινωνικά κατασκευασμένη και μόνον ως αποτέλεσμα κοινωνικής θέσμισης μπορεί να ιδωθεί. Η ισοδυναμία, λοιπόν, αν ξαναδούμε τον Αριστοτέλη (στο 5 κρεβάτια = 1 σπίτι), είναι ήδη κοινωνικά θεσμισμένη στην κλασική Αθήνα. Άρα, ισοδυναμία υπάρχει τόσο στον καπιταλισμό όσο και στην Αθήνα. Τι διαφέρει, όμως, σε αυτές τις δύο εποχές; Ο Καστοριάδης λέει ότι σε κάθε θέσμιση οι εκάστοτε κατηγορίες-γλώσσες της ΤΣΛ <u>συνοδεύουν ή φέρουν σημασίες φαντασιακές</u>. Άρα δεν μπορεί η αξία ως ισοδυναμία να εξηγήσει μια τάχα υπόσταση αιτιακών σχέσεων που κρύβει μέσα της ούτε και την αφηρημένη εργασία, ούτε την ισότητα όλων των εργασιών στον καπιταλισμό ούτε τη διπλή ισότητα όλων των ανθρώπων στον καπιταλισμό. <u>Η αξία ως ισοδυναμία είναι φορέας μιας σημασίας, σημασίας κατεξοχήν καπιταλιστικής</u> που προϋποθέτει όλα τα προαναφερθέντα. Η αξία δεν φτιάχνει τον καπιταλισμό ως τέτοια, δεν τον κατασκευάζει. Αντίθετα, η καπιταλιστική φαντασιακή θέσμιση είναι αυτή που καθορίζει το χαρακτήρα που θα λάβουν οι τελεστές της ΤΣΛ. «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας ισοδυναμεί με τη συγκρότητση «αυθαίρετων» οπτικών γωνιών με βάση τις οποίες εγκαθιδρύονται «ισοδυναμίες» και «σχέσεις». (Για παράδειγμα, τα ειδικά λόγια που λέει ένα ιδιαίτερο άτομο μέσα σε ένα χώρο ειδικό και σε ένα πλαίσιο ειδικό εγκαθιδρύουν μια ισοδυναμία ανάμεσα σε ένα κομμάτι ψωμί και στο σώμα ενός Θεού – ή κάνουν να μπει το τάδε ιερό αντικείμενο στον κύκλο των σχέσεων που χαρακτηρίζει το «ιερό»). Και, ασφαλώς, ένα από τα πεδία προς εξερεύνηση θα ήταν ο τρόπος με τον οποίο «ισοδυναμία» και «σχέση» μετασχηματίζονται όταν λειτουργούν, όχι πια στο συνολιστικό-ταυτιστικό πεδίο, αλλά στο φαντασιακό πεδίο με την καθαυτό και ισχυρή έννοια του όρου».

Καταλαβαίνουμε ότι η αξία έχει τη συνολο-ταυτιστική όπως και τη φαντασιακή της διάσταση και μάλιστα αυτές οι δύο υπόκεινται σε μια διφυία μέσα στον πραγματικό κόσμο. Ο μύθος και ο αριθμός αλληλο-πλέκονται. Αυτό συμβαίνει και σε μια σειρά άλλων εννοιών που μπορούν να ιδωθούν, όπως και η αξία, από τη μαθηματική τους σκοπιά. Ας πάρουμε, για να γίνει πιο κατανοητή η επιχειρηματολογία μας, την έννοια του απείρου. Αυτή η έννοια υπάρχει τόσο στην κλασική Αθήνα του Αριστοτέλη όσο και στη νεωτερική εποχή του Marx. Διαθέτει και εκεί και εδώ τη συνολο-ταυτιστική της διάσταση και τη φαντασιακή της λογική, <u>όπως καθορίζονται όμως από την εκάστοτε συλλογική κοσμοθεώρηση</u>. «Ο Αριστοτέλης απορρίπτει καθαρά την ιδέα ενός πραγματικού ή ενεργεία απείρου και δέχεται μόνο ένα εν δυνάμει ή δυνητικό άπειρο. Είναι αδύνατον κάποιος που έχει μελετήσει τον αρχαίο ελληνικό κόσμο να μη δει το πώς ένα γενικότερο φιλοσοφικό, πολιτισμικό και πολιτικό πλαίσιο θέτει τους όρους και τις κατευθυντήριες γραμμές, εντός των οποίων διαμορφώνονται προσεγγίσεις επί μίας σειράς θεμάτων. Άλλωστε, μόνον οι ποιητές αγγίζουν το άπειρο. Διότι άπειρο στα αρχαία ελληνικά, παραδόξως και θαυμαστά, σημαίνει και το μη πεπερασμένο και αυτό που δεν έχει όρια και αυτό περί του οποίου δεν μπορεί να έχει κανείς πείρα. Λοιπόν, το να λέμε ότι διατυπώνουμε μια θεωρία του απείρου αποτελεί, κατά κάποιο τρόπο, λεκτική αντίφαση. Οι νεότεροι χρόνοι, αντιθέτως, επιδίδονται στο άπειρο με τέτοιο ενθουσιασμό και αυτό ασφαλώς συνδέεται με αυτή τη φαντασιακή κεντρική σημασία των νεότερων χρόνων περί της απεριόριστης επέκτασης των παραγωγικών δυνάμεων, της απεριόριστης επικυριαρχίας του ανθρώπου επί της φύσης κλπ. Όλα αυτά συνδέονται μεταξύ τους» (112, Κορνήλιος Καστοριάδης,

«Φιλοσοφία και Επιστήμη»).

Όπως καταλαβαίνουμε ο Καστοριάδης καθόλου δεν παρατάει το πεδίο της αξίας, αν θέλουμε να προεκτείνουμε τα λόγια του. Το χαρακτηρίζει μάλιστα ως «πεδίο προς εξερεύνηση» (η διαφορά είναι ότι τέτοιο πεδίο αποτελούν και άλλες φαντασιακές σημασίες για τον Καστοριάδη). Εδώ, είναι ίσως που βλέπουμε, εν τέλει, τη φεμινιστική κριτική και τον Postone (και άλλους αυτής της τάσης) να συνεισφέρουν, μέσω της Κριτικής της Αξίας, προς αυτή την κατεύθυνση σε έναν ανοιχτό διάλογο με τον φιλόσοφο της Άμεσης Δημοκρατίας και των Φαντασιακών. Η σχέση αξίας χρήσης και ανταλλακτικής αξίας πρέπει να εξερευνηθεί στο καθαρό φαντασιακό πεδίο, εφόσον αυτές οι κατηγορίες-νοήματα έχουν υπαχθεί λειτουργικά από την καπιταλιστική φαντασιακή θέσμιση, από καθαρούς τελεστές της ΤΣΛ σε καθαυτές φαντασιακές σημασίες. Οι ίδιες οι κοινωνικές σχέσεις (ναι, σχέσεις εκμετάλλευσης και αγώνων σε όλα τα επίπεδα!) τους μετασχηματίζουν, τους δομούν και τους αποδομούν ως ξεχωριστές υπάρξεις. Η φαντασιακή σημασία της αξίας, ωστόσο, όπως πχ και αυτή του τόκου που προσπαθήσαμε να αναλύσουμε αλλού (Ανάρες 9, «Hello Dizzy!») δεν μπορεί σε καμία περίπτωση απλά και μόνο να συσχετιστεί με την οικονομία, τον Smith και τον Marx, την εργασία και την παραγωγή. Εδώ έγκειται και η μεταφυσική που χρεώνει ο Καστοριάδης στον Marx στα «Σταυροδρόμια» όταν λέει ότι προϋποθέτει αυτό που προσπαθεί να αποδείξει. Εδώ έγκειται και η δική μας κριτική για τη μονομέρεια της αξιακής σχέσης ως οικονομικής-εργασιακής σχέσης μέσα από θεωρητικές μανούβρες.

Αντί Επιλόγου:

Η απόπειρα σύνδεσης του Postone και του Καστοριάδη μπορεί να μοιάζει παράδοξη, είναι όμως στην ουσία ένα ανοιχτό στοίχημα. Η κριτική της αξίας μας ενδιαφέρει μόνο ως φιλοσοφική-πολιτική κριτική και όχι αμιγώς οικονομική. Στην ουσία δεν βλέπουμε αντίφαση μεταξύ οικονομικής και πολιτικής κριτικής, αν τις αποσυνδέσουμε από τη μεταφυσική οντολογία. Αυτή η οντολογία, όπως λέει και ο Καστοριάδης, περιέχει εντός της μια βασική αντινομία, καταρχήν στον Marx.

«[…] αυτή η Εργασία που τροποποιεί τα πάντα και τροποποιείται σταθερά… η ίδια συλλαμβάνεται συγχρόνως υπό την κατηγορία της Υπόστασης/Ουσίας, αυτού που επιβιώνει αναλλοίωτο, που μπορεί να «εμφανίζεται» υπό την τάδε μορφή ή να λαμβάνει την τάδε «έκφραση» (συγκεκριμένη εργασία που αντιτίθεται στην αφηρημένη εργασία, παραγωγή «αξιών χρήσης» που αντιτίθεται στην παραγωγή «εμπορευμάτων» κτλ) αλλά καθαυτό δεν τροποποιείται, δεν αλλοιώνεται, επιβιώνει ως αμετάβλητο θεμέλιο των μεταβαλλόμενων κατηγορημάτων και καθορισμών. Υπό την έννοια αυτή, ο καπιταλισμός είναι ιστορικά και φιλοσοφικά προνομιούχος. Η ιστορία είναι ο άνθρωπος – αλλά ο άνθρωπος είναι ουσιαστικά Εργασία, και αυτό φαίνεται μόνον όταν αυτή η ταυτότητα αυτής της Υπόστασης/Ουσίας […] μπορεί επιτέλους να επιβεβαιώσει τον εαυτό της θριαμβευτικά και να επικρατήσει εντός και δια της καπιταλιστικής παραγωγής» (οι υπογραμμίσεις δικές μας, Τα Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου, 321)

Αυτή η ανάλυση είναι που μας φέρνει πίσω στον αρχικό διάλογο Αριστοτέλη-Marx να αναρωτιόμαστε αν ήταν ο Αριστοτέλης που δεν μπόρεσε να δει την αλήθεια της Αξίας λόγω της «ιδιαίτερης κατάστασης της κοινωνίας στην οποία ζούσε» (Marx) ή αν ήταν ο Marx εκείνος που «αλυσοδεμένος «στην ιδιαίτερη κατάσταση» της κοινωνίας στην οποία ζει» (Καστοριάδης) δεν μπορεί παρά να κατασκευάσει ένα νόμο της αξίας, παραγωγικό πρώτα και κύρια για την οικονομία του καπιταλισμού.-

Εμείς, τέλος, μέσα από αυτό το κείμενο θέλουμε να αναδείξουμε ότι η έννοια-σχέση της αξίας αποτελεί μια ανοιχτή πρόκληση για τη σύγχρονη θεωρία, μια έννοια-πρόκληση που μπορεί να χρησιμεύσει, μέσω του αναστοχασμού μόνον. Για να γίνει κάτι τέτοιο, είναι προφανές ότι πρέπει να ξεμπερδεύουμε με κάποιους και από τους πρώτους σκοπέλους που τέθηκαν σε αυτήν, σκόπελοι που εύκολα μπορούν να αναζητηθούν βέβαια στον ίδιο το νόμο της αξίας του Karl Marx.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ – ΓΙΑ ΝΑ ΜΗ ΓΙΝΕΙ ΚΑΚΗ ΧΡΗΣΗ

1) Ήταν γνωστό από την πορεία μας αρχικά ως «προβοκάτορες & διαρρήκτες» και έπειτα ως TRiSTERO ότι δε θα είχαμε και την καλύτερη αντιμετώπιση από τους ανθρώπους του «χώρου». Τόσο λόγω της κριτικής στις διαδικασίες των συνελεύσεων που κάναμε όπου βρεθήκαμε στη Θεσσαλονίκη από το Γενάρη του 2003, της τελικής κριτικής στα όσα έγιναν τον Ιούνη του 2003 και της αντίστοιχης ανάλυσης της κατάστασης με την αλληλεγγύη στους 7 που δείξαμε κριτικά, όσο και λόγω της αποχής μας από δράσεις-πυροτεχνήματα κτλ. Κάπως έτσι γίναμε το «μαύρο πρόβατο».Ήταν, λοιπόν, λογικό το άκουσμα της διάσπασης της ομάδας να θεωρηθεί από κάποιο κόσμο (και) ως ευχάριστο νέο/κουτσομπολιό. Και έτσι, έστω για λίγο στον επίλογο, θα θέλαμε να αναφερθούμε ξανά στο σκοπό και τη λειτουργία αυτής της μπροσούρας γιατί πολλοί μας αναζήτησαν για να ρωτήσουν πότε θα βγουν τα κείμενα εξήγησης των λόγων της διάλυσης της συλλογικότητας με ένα κάπως… πικάντικο ύφος. Και είναι λογικό εδώ που είμαστε ότι αυτά τα κείμενα θα διαβαστούν από κάποιους (τόσο το δικό μας όσο και το άλλο που θα βγει από τους συντρόφους και τις συντρόφισσες καθώς και όποια τυχόν άλλα)… στο χαλαρό και έχοντας στο χέρι ένα μπουκάλι μπύρα, χασκογελώντας κτλ. Είναι λογικό επίσης το ένα κείμενο να χρησιμοποιηθεί για να γίνουν επιθέσεις σε άτομα ή για να «ξεμπροστιαστούν» υποτίθεται μελλοντικά εγχειρήματα που θα αναδυθούν από το πρώην TRiSTERO. Όμως, όπως είπαμε και πριν, αυτή η κριτική έχει έναν πολύ συγκεκριμένο στόχο. Να στιγματιστούν λογικές και όχι άτομα. Να αποφευχθούν στο μέλλον τα ίδια λάθη μέσα από τη συλλογική μνήμη των ριζοσπαστικών πολιτικών εγχειρημάτων. Να ανοίξουν συζητήσεις επί του περιεχομένου των πρακτικών του καθενός. Τίποτα δε θα έπρεπε να αφεθεί στην τύχη και στις εικασίες, στα αυτονόητα και στα προσωπικά πάθη.

2) Όλα αυτά που λέμε δεν είναι άσχετα με τις κυριότερες κριτικές που κάναμε, ούτως ή άλλως, μέσω του TRiSTERO στον α/α χώρο, κριτικές που, βέβαια, κάποιες φορές έγιναν κατανοητές και από άλλους συντρόφους και συντρόφισσες. Οι βασικοί άξονες της κριτικής μας ήταν (και παραμένουν βέβαια): α) αυτό το παλιό ιερό «αναρχικοί, όλοι μαζί» παρά τις τραγικές διαφορές μας, το οποίο εν πολλοίς θεμελιωνόταν πάνω στο φαντασιακό της βίας, β) η επακόλουθη έλλειψη οργανωτικότητας, θεωρίας, δράσης και προτάγματος που αντικαθίσταται σήμερα από ένα μεταμοντέρνο lifestyle, γ) ο διαχωρισμός των πολιτικών υποκειμένων από το κοινωνικό ως αφ' υψηλού ελιτιστικών οντοτήτων μέσα σε συγκεντρωτικά παρά αποκεντρωμένα εγχειρήματα και δ) η παράβλεψη της γεροντοκρατίας, των άτυπων ιεραρχιών, σεξιστικών ή άλλων, στις συνελεύσεις ως ασήμαντων διαδικασιών - για να διακρίνουμε κάποιες από τις πιο σημαντικές παραμέτρους.

3) Μέσα στη διαδικασία του να βάζουμε συνεχώς θέματα προς συζήτηση συντεταγμένα, με συνέπεια και επιμονή, δημιουργήθηκε αναγκαστικά μια πόλωση του τύπου «όλοι εναντίον όλων» κι αυτό βέβαια δεν αφορούσε μόνο εμάς. Έτσι, δεν ξεφύγαμε κι εμείς από αλαζονείες και από την έλλειψη αυτοκριτικής σε περιπτώσεις όπου χρειαζόταν, τη στιγμή που αναπτύσσαμε κάποια επικοινωνία με άλλες συλλογικότητες και εγχειρήματα. Από την άλλη, αυτή η πόλωση έβγαινε προς εμάς με έναν αρκετά βίαιο τρόπο – πράγμα που τροφοδοτούσε την αναζωπύρωσή της.

4) Όλα αυτά που γράφουμε σε αυτό το έντυπο δεν είναι και άσχετα με αυτά που θα λέμε και στο μέλλον. Ίσα-ίσα δίνουν τα πρώτα στίγματα των μελλοντικών μας κινήσεων. Θέλουμε, λοιπόν, δεδομένου και του όγκου που έλαβε η κριτική στο περιεχόμενο των απόψεων, να προϊδεάσουμε για το λόγο που θα έχουμε μέσοις-άκροις μέσα από άλλες δομές που θα επιχειρήσουμε «να θέσουμε σε λειτουργία». Πάντα με την επιφύλαξη πως αυτές οι απόψεις βρίσκονται υπό διαμόρφωση και δεν υπόσχονται ένα συμπαγές σύστημα, αν και έχουν μια βασική κατεύθυνση χαραγμένη.

5) Πριν κλείσουμε – και με τη διάθεση μας να υπερασπιστούμε την έκδοση αυτής της μπροσούρας – να υπενθυμίσουμε για άλλη μια φορά δύο πράγματα. Όσον αφορά στο πρώτο επαναλαμβάνουμε ότι ήταν κοινή πεποίθηση όλων των πρώην μελών του TRiSTERO να υπογράφουμε πάντα ό,τι κάνουμε και λέμε και να έχουμε μία συνεπή στάση τουλάχιστον με όσους επικοινωνούμε και σεβόμαστε (και βέβαια όσους μας διάβαζαν και παρακολουθούσαν τις κινήσεις μας). Έτσι, το TRiSTERO δε θα μπορούσε παρά να κλείσει με έναν πολιτικό τρόπο, τουλάχιστον όσον αφορά εμάς που υπογράφουμε εδώ. Αυτή η μπροσούρα παίζει αυτό το ρόλο. Και είναι η τελευταία δέσμευση βέβαια που αναλαμβάνουμε σε σχέση με το σύντομο κύκλο που έκανε η μικρή μας συνέλευση. Αυτή η πρακτική, το να κλείνεις ένα εγχείρημα με ένα πολιτικό τρόπο αποτελεί για μας ένα από τα μεγάλα ζητούμενα για χάρη μιας συλλογικής μνήμης των εγχειρημάτων του οποιουδήποτε χώρου. Δεν είναι ούτε αστείο, ούτε εύκολο. Είναι επίπονη και θλιβερή ως διαδικασία. Από την άλλη, όμως, είναι χρήσιμη και αρκετά διδακτική. Τα λέμε αυτά ξανά γιατί γνωρίζουμε ότι για άλλη μια φορά εκτιθέμεθα στο κοινωνικό. Αυτό ας το σκεφτεί όλος ο κόσμος που θα βιαστεί να διατυπώσει μια άποψη για την κίνησή μας να βγάλουμε αυτή την μπροσούρα και τερμάτισε ή αποχώρησε, από την άλλη, στο παρελθόν από προσπάθειες, αξιόλογες ή μη, συνελεύσεις, συλλογικότητες, περιοδικά, έντυπα, κοινωνικά κέντρα και καταλήψεις χωρίς να βγάλει λέξη για το τι έγινε εκεί μέσα. Έτσι αρκούμαστε σήμερα στο να «ακούμε ιστορίες», που βέβαια πάντα είναι «ανώνυμες ιστορίες»… Γι’ αυτό το λόγο – και πέρα από κάθε διαφωνία που έχουμε με τις δομές των μέσων αυτών – χαιρετίζουμε από εδώ έτσι και την καλή αρχή που έκανε το Indymedia Θεσσαλονίκης δημοσιεύοντας τη δική του μπροσούρα διάλυσης.
Σε σχέση με το δεύτερο ζήτημα, τώρα, που η μπροσούρα τελειώνει πρέπει να θυμηθούμε πως η πρώτη απογοήτευση που προσπαθήσαμε να σιγάσουμε ξεκινώντας τις κουβέντες της κριτικής του ατυχούς πολιτικού μας εγχειρήματος δεν οφειλόταν στη διαφορετική ανάλυση του υπάρχοντος που διαπιστώσαμε. Ήταν οι συμπεριφορές, κυρίως, καθώς και τα σοβαρά ζητήματα διαδικασίας που κατέστρεψαν λίγο-λίγο τη δυνατότητα επικοινωνίας. Κάθε ελπίδα ουσιαστικού και ισότιμου διαλόγου. Κι αυτό το λέμε παρά το ότι στα θέματα διαδικασίας αναφέρθηκε μόνο το ¼ του εντύπου που συντάξαμε. Από κει και πέρα, το ξανάπαμε πως το γκρέμισμα των γεφυρών μεταξύ μας δεν οφείλεται ούτε σε ιδιοτελείς συντρόφους ούτε σε κακούς χαρακτήρες. Στη ζωή μιας πολιτικής ουτοπίας δε χωρούν χαρακτηρολογικές ερμηνείες. Η συμπεριφορά της κάθε μιας και του κάθε ενός μας πρέπει να θεάται ως πολιτική συμπεριφορά, καταργώντας το διαχωρισμό του ιδιωτικού και του δημόσιου, του κοινωνικού και του πολιτικού, του οίκου και της αγοράς. Αυτός είναι ο μόνος τρόπος να παραχθεί ζώσα πολιτική. Η πολιτική της ζωής.

6) Η καταραμένη, λοιπόν, πολιτική της ζωής φαίνεται ότι μας διέφευγε συνεχώς. Όχι ότι πήγαν όλα στράφι ή ότι όλα ήταν στραβά από την αρχή. Κάτι υπήρχε ή και κάτι έμεινε, φανταζόμαστε, εντός και εκτός μας. Γι’ αυτό και το «κόλλη-

μά» μας με τη διαδικασία είναι ακόμα μεγαλύτερο, μην μπορώντας πλέον να χωνέψουμε όσα δημιουργήθηκαν ως αποτελέσματα όταν αυτή η διαδικασία πήγε περίπατο. Γιατί όταν διαφωνείς με κάποιον – πες εντάξει – χωνεύεται. Όταν διαφωνείς σε ένα κεντρικό ζήτημα, πάλι εντάξει. Όταν ψυχραίνονται οι σχέσεις σου από μια ασυνεννοησία ή παρεξήγηση – και πάλι εντάξει. Όταν, όμως, κόβονται σχέσεις 5, 10 και 15 χρόνων… κάπου βρωμάει η υπόθεση. Όταν αρχίζουν οι καχυποψίες και οι πισώπλατες κουβέντες για «δόλιες στρατηγικές» και θεωρίες συνωμοσίας. Όταν αυτούς με τους οποίους ένιωθες τις πιο βαθιές και αληθινές σχέσεις ή περνούσες μαζί τους τη «βάρβαρη καπιταλιστική καθημερινότητα», ξαφνικά, τους βλέπεις και αλλάζεις δρόμο. Όταν ο μέχρι πρότινος κολλητός φίλος και έμπιστος σύντροφος γίνεται αδιάφορος ή εχθρικός ή επικίνδυνος (!)… πέφτεις με τα μούτρα στη στυγνή πραγματικότητα – ή αλλιώς, στα σκατά! Εκείνη την ώρα συνειδητοποιείς – και άμα πάλι – ότι αυτές οι θεωρίες που έλεγες περί αλλοτρίωσης έχουν ήδη αλώσει το υποτίθεται καθαρό «οχυρό» σου ως οι πιο δυνατές πρακτικές. Ένα καλό μάθημα για όσους νόμιζαν ότι επειδή γνωρίζουν κάτι, μπορούν και να το αντιμετωπίσουν. Ένα μάθημα και για τρίτους όσον αφορά το πόσο έχουν πληγεί οι πόλοι αντίστασης, για το πόσο οι αλλοτριωτικές διαδικασίες έχουν προχωρήσει μέχρι το μεδούλι του σύγχρονου υποκειμένου, για το πόσο η αποξένωση ζει και βασιλεύει ήδη στα κοινωνικά εγχειρήματα... Όλα αυτά γράφονται βέβαια με μια αίσθηση βαθιάς πικρίας και με ένα τόνο δισταγμού μιας και είμαστε οι μόνες και οι μόνοι που παραδεχόμαστε φόρα-παρτίδα να συμβαίνουν τέτοια κακά πράγματα στους αγώνες «για την κοινωνική και ατομική αυτονομία». Αλλά είμαστε και 1000% σίγουροι ότι έχουν συμβεί και συμβαίνουν παντού – απλά συμβαίνουν σιωπηλά με τη μορφή βουβών αποχωρήσεων, διαγραφών και απομονώσεων.

Αυτό το νόημα έχει και η κριτική που κάνουμε στο α' μέρος της μπροσούρας: για το λόγο, για τον καταμερισμό εργασίας κτλ. Δεν είμαστε οι έξυπνοι που τα καταλάβαμε αυτά. Είμαστε αυτές και αυτοί που τα έφαγαν στη μάπα από πρώτο χέρι. Και βέβαια κανόνας σε τέτοιες περιπτώσεις είναι η τραγική ειρωνεία ότι στη συνέλευση αναλύεις την «αποξένωση ως διαχωρισμό από τη δραστηριότητά σου». Ποιος χειρότερος διαχωρισμός από τις σχέσεις σου; Τι το χειρότερο, όταν βλέπεις ότι υπόγεια όσο καιρό δούλευες «για την επανάσταση», ταυτόχρονα επιχειρούσες άρρητα μια μεγάλης κλίμακας απώθηση και εργασιοθεραπεία;

Σε αυτό, βέβαια, έχει το TRiSTERO μια μεγάλη ευθύνη και για έναν ακόμη λόγο. Αηδιασμένοι καθώς ήμαστε από αυτό που επικρατούσε και επικρατεί στον υπόλοιπο «χώρο», δηλαδή παρέες φίλων να ονομάζονται εν μία νυκτί πολιτικές ομάδες και να άγονται και να φέρονται βάσει των προσωπικών τους γούστων και στα πολιτικά τους εγχειρήματα, θελήσαμε να κρατήσουμε μια αυστηρή στάση σε σχέση με το διαχωρισμό του φιλικού και του πολιτικού επιπέδου. Ποτέ δεν πιστέψαμε (και ακόμα ισχύει) ότι αυτοί και αυτές που θα στήσουν ένα πολιτικό εγχείρημα πρέπει πρώτα και πάνω από όλα να είναι φίλοι («να πίνουν μαζί μπύρες» όπως έντεχνα λέγεται στο χώρο). Αποφεύγαμε όπως ο διάολος το λιβάνι (που λέει ο λόγος…) να δούμε μέσα στη συλλογικότητά μας αυτά τα «ο τάδε χτύπησε τον τάδε και διαλύσαν την ομάδα», «ο τάδε τα έφτιαξε με τον τάδε και έφτιαξαν και μια πολιτική ομάδα». Και, όντως, τα αποφύγαμε βάσει αυτής της ρητής πολιτικής της ομάδας. Έλα, όμως, που μας την έφερε η ίδια μας η πολιτική από την αντίστροφη. Γιατί, όχι χωρίς να έχουμε καλλιεργήσει μια συναισθηματική κοινότητα, αλλά χωρίς να έχουμε την ικανότητα να εμβαθύνουμε στο πως λειτουργούσε παράλληλα η αποξένωση και η απώθηση μέσα σε αυτή την κοινότητα, απλώς χάσαμε την μπάλα…

Από κει και πέρα είναι εμφανές ότι όποιος ισχυρίζεται πως το TRiSTERO δι-

αλύθηκε απλά λόγω μιας διαφωνίας περιεχομένου, είναι απλά υποκριτής και τίποτε άλλο. Αυτό είναι και το – ας πούμε - «προσωπικό» συμπέρασμα τούτων των γραμμών που γράφουμε. Το «θεωρητικό» συμπέρασμα θα το αντλήσετε οι ίδιες και οι ίδιοι – κατά πόσο δηλαδή η επάνοδος θεωρητικών δογμάτων (μαρξιστικών ή άλλων) μπορεί να βοηθήσει σήμερα σε συνδυασμό με την παράλληλη άνοδο του μεταμοντέρνου εναλλακτισμού, του φιλο-τζιχάντ αντι-αμερικανισμού και του εσωτερικιστικού χιπισμού.

7) Δεν μπορούμε να δούμε τη διάσπαση του TRiSTERO αλλά ούτε και το χώρο ανεξάρτητα από ένα γενικότερο ζήτημα: την έλλειψη μιας, πείτε την ανατρεπτική αν θέλετε, κουλτούρας που γκρεμίζει τα σύνορα του κληρονομημένου καθεστώτος στη σκέψη, στη συμπεριφορά, στην καθημερινότητα και στο όραμα. Το TRiSTERO αν και αποτέλεσε μια προσπάθεια σίγουρα διαφορετική από αρκετές άλλες κλασικές αναρχικές (και αντι-αναρχικές), πνίγηκε μέσα σε αυτό τον αγώνα. Και αυτό σίγουρα δεν ήταν μόνο υπόθεση δική του. Κι αυτή η υπόθεση, από την άλλη, συνεχίζει να υπάρχει. Όσα είπαμε, λοιπόν, παλιά ισχύουν!

8) Ανάμεσα στα σημερινά ψευδο-διλήμματα εξακολουθεί να ηχεί αυτός ο κλασικός ρυθμός που τέρπει τα μάτια και τα αυτιά μας, τα μυαλά και τα σώματά μας: Επανάσταση ή Βαρβαρότητα, όλα τα άλλα είναι σύγχυση ή προπαγάνδα!

Χρήστος Κ, Σάνη Μ, Φραντσέσκα ν. Π, Τόλης Λ, Τόλης Γ,
Νεκτάριος Τ, Αχιλλέας Φ, Χρήστος Π.

Ιούνης-Νοέμβρης 2005
Θεσσαλονίκη

ΥΓ. Τα ίχνη κάποιων από εμάς θα βρίσκετε πλέον στην ηλεκτρονική διεύθυνση: www.terminal119.gr

Παράρτημα 1 – Κοινωνικά Φύλα, όχι βιολογικά

Ας ξεκαθαρίσουμε κάποια πράγματα:

Όταν αναφερόμαστε στις έννοιες «άντρας» και «γυναίκα»δεν αναφερόμαστε στα ανατομικά χαρακτηριστικά τους. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν αναγνωρίζουμε κάποια «βιολογικά» δεδομένα (π.χ. τον διμορφισμό των γεννητικών οργάνων). Η ματιά μας όμως είναι **πολιτική**: θέλουμε να φωτίσουμε την κοινωνικά κατασκευασμένη πλευρά της «διαφοράς».Έτσι το γεγονός ότι κάποιες γυναίκες π.χ. γεννούν και θηλάζουν αναμφισβήτητα αφήνει σημάδια στη ζωή τους, αλλά ως εκεί: το γεγονός αυτό δεν είναι ικανό να εξηγήσει με απλοϊκές αναγωγές γιατί υπάρχει η συγκεκριμένη κατά φύλα ανισότητα και ιεραρχία, γιατί υπάρχει η συγκεκριμένη μορφή «κοινωνικού» διμορφισμού.

Αναρωτηθήκατε ποτέ για το φάσμα της διαπολιτισμικής ποικιλότητας σχετικά με το τι είναι άντρας τι είναι γυναίκα; Τι είναι «αρσενικό» και τι «θηλυκό»; Μήπως εξαρτάται από το πώς αντιλαμβάνεται και ορίζει τις ανατομικές συνιστώσες η κάθε κοινωνία; Μια πραγματική φυσική διαφορά υπάρχει μόνο στο βαθμό που προσδιορίζεται ως τέτοια: ως σημαντική για τον πολιτισμό, **ως σημασία**.

Δεν είναι το σώμα – ως ανατομία – που καθορίζει τον τρόπο σημασιοδότησης. Δεν είναι η «βιολογία» που απλά αναπαριστά το σώμα. Είναι ένα σύνολο σημασιών για το σώμα. Σημασίες, που βαπτιζόμενες στην επιστημονική κολυμπήθρα της «βιολογίας» μοιάζουν αυτονόητες και αμετάβλητες. Ωστόσο, και αυτή η ίδια η «αμετάβλητη» επιστήμη ας σκεφτούμε λίγο πού και πότε εμφανίζεται. Είναι ιστορική-κοινωνική σημασία. Είναι αδιαχώριστη από το χρόνο και τόπο δημιουργίας της.

Θα το ξαναπούμε: δεν αποσιωπούμε τα βιολογικά δεδομένα. Αλλά η συνεχής αναφορά στο αναπόδραστο του «φύλου» (εννοώντας λανθασμένα: των γεννητικών οργάνων) συσκοτίζει την κοινωνική πραγματικότητα που αφορά την κοινωνική διαδικασία δόμησης και σημασιοδότησης του φύλου. Έτσι το φύλο μοιάζει αυθύπαρκτο και πολύ συγκεκριμένο˙ αν και σαφώς ιστορικά προσδιορισμένο (και άρα αυθαίρετο και αντιφατικό) εμφανίζεται ως βιολογικά προσδιορισμένο.

Αυτό το στατικό και αναγωγικό μοντέλο μας εμποδίζει να κατανοήσουμε την Ιστορία. Η δόμηση της έμφυλης διαφοράς είναι ιστορική και έτσι οφείλουμε να την ερμηνεύουμε. Όπως το βιολογικό επιχείρημα συνεπάγεται μια πολιτική στάση: αφού οι ρόλοι είναι «φυσικοί» ας μην παραβιάσουμε την φύση…έτσι και το δικό μας είναι πολιτικό: το φύλο δεν είναι λιγότερο αυθαίρετο από οποιαδήποτε άλλη κοινωνική κατασκευή. Αυτό σημαίνει ότι μπορούμε να το μεταβάλλουμε και να το υπερβούμε.

Λίγα λόγια ακόμη («να εξηγούμαστε για να μην παρεξηγούμαστε»)

Το «φύλο» δεν αναφέρεται στις γυναίκες, αναφέρεται στο πως οι αναπαραστάσεις του φύλου διαπερνούν και διαμορφώνουν όλες τις σχέσεις, ακόμη και έννοιες που δεν σχετίζονται ούτε με τις γυναίκες ούτε με τους άντρες και παρουσιάζονται «ουδέτερες» ως προς το φύλο.

Εμείς, όταν αναφερόμαστε στην έννοια «φύλο» αναφερόμαστε **<u>στην κοινωνική κατασκευή</u>** της έμφυλης διαφοράς και των σχέσεων ανισότητας. Αυτή η κοινωνική κατασκευή προσδίδει στον/στην καθένα/μιά την ταυτότητα του φύλου του: οι άνθρωποι αναπτύσσουν ανάλογα χαρακτηριστικά επηρεαζόμενοι από την ταυτότητα του φύλου τους˙ κοινωνικοποιούνται και συμπεριφέρονται ανάλογα με τον ρόλο που του προσδίδουν.

Και ενώ κάποιοι εσφαλμένα θεωρούν τις νόρμες αντρισμού/θηλυκότητας φυσιολογικές και καθοριζόμενες από την «βιολογία», εμείς θα το ξαναπούμε: η νόρμα είναι κατασκευασμένη κοινωνικά. Το φύλο υπάρχει μόνο στο βαθμό που **σημασιοδο-**

τεί σχέσεις μεταξύ ανθρώπων. Όπως αναφέρει κάποια φεμινίστρια, η πολιτική για να εξαλειφθεί η σχέση της έμφυλης ανισότητας είναι: "να προτείνεις ότι οι γυναίκες δεν υπάρχουν και να κάνεις πολιτική σαν να υπήρχαν εφόσον όλος ο κόσμος συμπεριφέρεται σαν να υπάρχουν πέρα από κάθε αμφιβολία".
Το παραπάνω αναφέρεται και ως κριτική στην συλλογικότητα: ειπώθηκε πολλές φορές μέσα στη συλλογικότητα ότι το να μιλάμε για «άντρες και γυναίκες» σημαίνει ότι όχι μόνο αναγνωρίζουμε την διαφορά αλλά και ότι συναινούμε και διαιωνίζουμε την σχέση ανισότητας! Μπορούμε πάντα να επιλέξουμε την μεταφυσική μέθοδο της στρουθοκαμήλου. Ας κλείσουμε τα μάτια και όλα θα λυθούν…

***

Παράρτημα 2 – Queer

Η λέξη «**queer**» σημαίνει το «παράξενο», το «διαφορετικό», το «ασυνήθιστο», αυτό που δε συμβαδίζει με τους γενικούς κανόνες μιας κατηγορίας. Η σύγχρονη χρήση του γίνεται αναφορικά με τις λεσβιακές, gay, bisexual και transgendered (που προσδιορίζουν τους εαυτούς τους ούτε ως «εντελώς» άντρες ούτε ως «εντελώς» γυναίκες, που βρίσκονται «ανάμεσα» στα φύλα) κοινότητες. Ο όρος περιλαμβάνει και τους transsexual (που έχουν εγκαθιδρύσει μια σταθερή ταυτότητα, αντίθετη του βιολογικού τους φύλου), τους intersexual («ερμαφρόδιτοι»), ακόμη και τους ετεροσεξουαλικούς που οι σεξουαλικές τους προτιμήσεις είναι εκτός του mainstream
Αν και η λέξη queer αρχικά σήμαινε μια προσβολή, ένα χλευασμό – αντίστοιχο της λέξης «πούστης» στα ελληνικά, το κίνημα queer κατάφερε να αντιστρέψει το νόημα της λέξης (όπως είχε γίνει παλιότερα και με τη λέξη gay) με το να την ενσωματώσει στο λεξιλόγιο που θα εξέφραζε και θα έκανε γνωστό το ίδιο το κίνημα. Με τα χρόνια και με διάφορους αγώνες κατάφερε ως ένα βαθμό να τη νομιμοποιήσει. Αυτή η κίνηση μέσω της αντιστροφής του νοήματος των λέξεων, παρεπιμπτόντως, ήταν και κοινή πρακτική των φεμινιστικών ρευμάτων (βλέπε στην ελληνική περίπτωση τα ονόματα των φεμινιστικών περιοδικών «Σκούπα» και «Κατίνα»).
Η **Queer θεωρία** εμφανίστηκε την δεκαετία του '80 και κομβικό ορόσημο για την εξέλιξή της θεωρείται ότι έπαιξε το βιβλίο της Judith Butler, "Gender Trouble" που δημοσιεύθηκε το 1989.
Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, η σεξουαλικότητα μας κατασκευάζεται κοινωνικό-ιστορικά. Όταν μιλάμε για το gender συνήθως περιοριζόμαστε σε μια διχοτομία αρσενικού/θηλυκού. Ωστόσο, υπάρχουν πολλαπλές επικαλύψεις που πρέπει να λαβαίνουμε υπόψη μας, όπως πχ. η ανδρογυνία, ο τραβεστισμός, κλπ. Ακόμη κι αν το gender δομείται πάνω σε δυο βασικά συστατικά, υπάρχουν και πολλές άλλες δυνατές θέσεις. Η διχοτομία αρσενικό/θηλυκό αναμφίβολα βασίζεται στην ύπαρξη του βιολογικού φύλου (sex). Καθώς το βιολογικό φύλο θεωρείται παραδοσιακά ως η βάση πάνω στην οποία δίνονται οι διαφορετικές πολιτισμικές ερμηνείες της διχοτομίας αρσενικού/θηλυκού, ενδυναμώνει μια πίστη σε έναν οντολογικό-ουσιοκρατικό λόγο. Η κλίμακα

αρσενικό/θηλυκό περιγράφει το αρσενικό ως τον ένα πόλο, το θηλυκό ως τον άλλο και κάποιες «νόθες» ποικιλίες ανάμεσα τους. Η διχοτομία αυτή επιτρέπει μόνο την ετεροσεξουαλικοτητα ως φυσιολογική, ως νόρμα.
Η queer θεωρία είναι μια αντι-ουσιοκρατική θεωρία για το βιολογικό (sex) και το κοινωνικό (gender) φύλο. Επισημαίνει ότι η σεξουαλική ταυτότητα και η ταυτότητα του φύλου είναι – μερικά ή ολικά – κατασκευασμένα κοινωνικά και αντικρούει την κοινή πρακτική του διαχωρισμού σε τμήματα για να «χωρέσει» κάποιος σε μια κατηγορία (τα υποκείμενα δεν θα έπρεπε να περιγράφονται χρησιμοποιώντας όρους όπως «ομοφυλόφιλος», «ετεροφυλόφιλος», «άντρας», «γυναίκα»).
Η queer θεωρία ανασκευάζει τον υπαρκτό τρόπο σκέψης και θέασης του κόσμου, ο οποίος βλέπει μόνο δυο πιθανές και αποδεκτές «έμφυλες» θέσεις. Οι δυο κανονιστικές δυνατότητες είναι το αντρικό σώμα, ο αντρικός ρόλος και η επιθυμία για γυναίκες και το γυναικείο σώμα, ο γυναικείος ρόλος και η επιθυμία για άντρες (κατασκευή θηλυκότητας, αρρενωπότητας), δύο «θέσεις» που προσδιορίζονται επιπλέον αντιθετικά και ιεραρχικά μεταξύ τους. Σ΄αυτόν τον κόσμο η κυρίαρχη μορφή εμφανίζεται ως η «κανονική» και η «φυσική» (πχ. υποτίθεται ότι όλοι/ες είναι ετεροσεξουαλικοί/ες, εκτός αν δηλώσουν το αντίθετο).Η queer θεωρία προτείνει την αποδόμηση του δίπολου και την καταστροφή της ετεροσεξουαλικής κλίμακας (matrix) ως «φυσικής» και κανονιστικής.
Ενδεικτικά παραθέτουμε ένα απόσπασμα από μια συνέντευξη στην οποία μία εκ των κύριων θεωρητικών εκπροσώπων της Queer θεωρίας, η Judith Butler, με λίγα λόγια προσπαθεί να οριοθετήσει το πεδίο του queer:
«Τίθεμαι ενάντια στις κανονικότητες (normativities) και όσον αφορά στη σεξουαλική ελευθερία. Πάντοτε μισούσα αυτή τη φράση που έλεγε ότι ο φεμινισμός είναι η θεωρία και ο λεσβιασμός η πρακτική. […] Κάποιοι άνθρωποι λένε ότι είναι απλά ένα σύγχρονο παιχνίδι, παιχνίδι των φύλων και τέτοια πράγματα. Δεν το νομίζω. Θεωρώ πολιτικά ότι αποτελεί τη χρεωκοπία «της πολιτικής της ταυτότητας» αλλά και μια απόδειξη ότι πρέπει να σκεφτόμαστε μέσα από συμμαχίες για να καταφέρουμε κάποια πράγματα. Ότι δεν έχει σημασία με ποιον κοιμόμαστε. Το queer κίνημα ήταν εξωθεσμικό με μια κριτική στην κανονικοποίηση: ότι δε χρειάζεται να είσαι «κανονικός» για να είσαι «νομιμοποιημένος». Η δική μου ανάγνωση του queer είναι ως μίας συνθήκης όπου επιθυμείς να μη δείχνεις μια ταυτότητα για να μπορείς να συμμετέχεις σε μια συνάντηση. Οι ετεροσεξουαλικοί μπορούν να συμμετέχουν στο queer κίνημα. Οι αμφισεξουαλικοί το ίδιο. Το queer δε σημαίνει το να είσαι λεσβία. Το queer δε σημαίνει το να είσαι γκέι. Είναι ένα επιχείρημα ενάντια στη λεσβιακή εξειδίκευση: ότι αν είμαι λεσβία, θα πρέπει να επιθυμώ με ένα συγκεκριμένο τρόπο. Ή ότι αν είμαι γκέι, θα πρέπει να επιθυμώ με ένα συγκεκριμένο τρόπο. Το queer είναι ένα αντεπιχείρημα σε κάθε εξειδικευμένη κανονικότητα, το τι αποτελεί μια σωστή γκέι ή λεσβιακή ταυτότητα». (δόθηκε το 1991 στο Βερολίνο και αντλήθηκε από το «Feminist Debate», νο. 16, 1997, Μεξικό).

Αντίστοιχη είναι η άποψη και του Baudrillard στον «Καθρέφτη της Παραγωγής», όταν λέει ότι αξία χρήσης δεν υπάρχει στην Ιστορία χωρίς ανταλλακτική αξία. Μάλιστα γι' αυτόν, τόσο ο Marx όσο και οι κλασικοί οικονομολόγοι προσπάθησαν να πείσουν για το αντίθετο σε άψογη συνεργασία, από διαφορετικές μπάντες βέβαια. Ο Baudrillard με μια αρκετά εύστοχη ανάλυση, μάλιστα, ξεμπροστιάζει τους μαρξιστές όπως ο Marcuse για την θετική υποστήριξη που έδειξαν για την καπιταλιστική εργασία. Τους χρεώνει «προτεσταντισμό» και αντιτάσσει μια «αισθητική του παιχνιδιού» απέναντι στη μαρξική/μαρξιστική «ηθική της εργασίας». Αντίστοιχη ήταν και η ρητορεία, κατά καιρούς, και της Καταστασιακής Διεθνούς αλλά και του Ανρί Λεφέβρ χωρίς να είναι και τόσο κριτικοί προς τον Marx. Για την Ιστορία και μόνον αξίζει εδώ να αναφέρουμε τα απίστευτα λόγια του Herbert Marcuse όταν καλούταν να δικαιολογήσει θεωρητικά-ηθικά στον τομέα της εργασίας ακόμα και τον ίδιο τον κοπιαστικό της χαρακτήρα (!!!): έλεγε λοιπόν ότι ο κοπιαστικός χαρακτήρας της εργασίας «εντέλει δεν εκφράζει τίποτε άλλο από την αρνητικότητα που είναι ριζωμένη μέσα στη φύση της ανθρώπινης ύπαρξης σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος, για να κατακτήσει το είναι του, πρέπει να περάσει από κάτι που είναι άλλο προς αυτόν, πρέπει να περάσει από την εξωτερικότητα και την αλλοτρίωση» (!!!). Αυτά τα κόλπα γίνονται δυστυχώς με τις ψευτο-διαλεκτικές… «Καθαρόαιμη χριστιανική ηθική», όπως λέει και ο Baudrillard…

Πάνω στις ράγες αυτής της ανάλυσης (εναντίον της θετικότητας της εργασίας-αξίας και της αξίας χρήσης) κινείται εξάλλου και ο μαρξιστής αναρχικός Murray Bookchin όταν θέτει ως κύριο μοχλό του προτάγματος και της ανάλυσής του μια «ηθική κριτική της εργασίας και του εμπορεύματος», τόσο, αφενός, από την άποψη ότι ο καπιταλισμός παράγει ένα σωρό «άχρηστα» προϊόντα τα οποία πλασάρει συνεχώς με τη δημιουργία όλο και περισσότερων αναγκών όσο μέσω μιας κριτικής του στον Marx για το ότι δεν προέβλεψε το ότι το σύστημα θα έδινε «δικαίωμα κατανάλωσης» στους εργάτες. Τόσο, αφετέρου, μέσω της κριτικής του στους αντιδραστικούς εργάτες που υπερασπίζονταν τα αφεντικά τους απέναντι στους ριζοσπάστες οικολόγους όσο και μέσω μιας εποπτείας της κοινωνίας της σπάνης και της μετα-σπάνης (βλέπε «Marxism, Anarchism and the Future of the Left», 263, και «Post-Scarcity Anarchism»,1).

Και, τέλος, αυτό είναι που πιστεύουμε ότι διείδε και ο ίδιος ο Adorno στα Minima Moralia (θέση 22) όταν έλεγε ότι η επικεντρωμένη στον υλισμό ανάλυση (αξία, ανάγκες, συμφέροντα) έχει ήδη φέρει στα 1944 μια σύγχυση μεταξύ του επαναστατικού και του «χυδαίου» υλισμού, πράγμα που έχει προσβάλει και τους μαρξιστές οι οποίοι οτιδήποτε δεν έχει σχέση με την ύλη (το αντίθετό της, το αρνητικό της) το χρεώνουν στην κουλτούρα, την οποία επακόλουθα ταυτίζουν με το ψεύδος. Αυτή η σύγχυση κάνει να μπερδεύεται συχνά το υποκείμενο και το αντικείμενο της κριτικής, κάτι που αποτελεί το δρόμο «μιας εξομοίωσης του επιχειρηματικού πνεύματος και της νηφάλια αξιολογούσας κριτικής». Αυτό, επισήμανε ο Adorno, έκανε κακό τόσο στον υλισμό όσο και στην κουλτούρα, η οποία όντως εκείνη την εποχή έτεινε να ταυτιστεί με το ψεύδος. Και κατέληξε πολύ σωστά ότι: «Αν υλική πραγματικότητα ονομάζεται ο κόσμος της ανταλλακτικής αξίας, κουλτούρα όμως οτιδήποτε αρνείται να δεχθεί την κυριαρχία αυτής της αξίας, τότε μια τέτοια άρνηση είναι βέβαια φαινομενική, όσο το υφιστάμενο υφίσταται. […] Οι συνανήκοντες άνθρωποι δε θα έπρεπε ούτε να αποσιωπούν τα υλικά τους συμφέροντα ούτε να ισοπεδώνονται από αυτά, αλλά να τα περιλαμβάνουν στοχαστικά μέσα στη σχέση τους και έτσι να τα ξεπερνούν» (115).

Παράρτημα 4 – Φαντασιακό

Σύμφωνα με τη θεωρία του Κορνήλιου Καστοριάδη ο κόσμος που ζούμε καθαυτός στερείται οποιουδήποτε νοήματος-σημασίας. Η επένδυση με νόημα γίνεται από τους ίδιους τους ανθρώπους μέσω δύο, ας πούμε, εφαρμογών της ανθρώπινης λογικής ή, καλύτερα, μέσω της αντιπαράθεσης της συνολιστικής-ταυτιστικής διάστασης στη λογική των μαγμάτων (το πλέγμα, των μη αναγώγιμων στο Λόγο και μη προσπελάσιμων ορθολογικά, κοινωνικών φαντασιακών σημασιών). Η συνολο-ταυτιστική λογική και το φαντασιακό είναι που, για τον Καστοριάδη, είναι κεντρικά στην Κοινωνία και την Ιστορία. Η ανάλυση αυτών των εννοιών σε βάθος θα απαιτούσε βέβαια τόμους ολόκληρους. Θα έπρεπε, δε, να φανταστούμε ότι αφορούν ξεχωριστά και ιδιαίτερα κομβικές σχέσεις του ανθρώπινου όπως η γλώσσα ή ο χρόνος. Θα παραπέμψουμε την αναγνώστρια/τον αναγνώστη σε έργα του ίδιου του συγγραφέα (πχ «Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας», εκδόσεις Ράππα και σε πλειάδα κειμένων από την «Άνοδο της Ασημαντότητας», τον «Καιρό», το «Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία» κλπ) για να κατατοπιστεί σχετικά. Υποσχόμαστε, εξάλλου, ότι μέσα από άλλες εκδόσεις θα αναλάβουμε το έργο της σύνοψης των βασικών θεωρητικών εργαλείων του Καστοριάδη σε ένα αναλυτικό κείμενο.

Το σύνηθες πρόβλημα με την έννοια του «φαντασιακού» είναι ότι συχνά συγχέεται με το «συμβολικό» ή ακόμη χειρότερα με το «φανταστικό», λόγω της κοινής ρίζας που έχουν οι λέξεις. Για να αποσαφηνίσουμε σε ένα ελάχιστο επίπεδο την έννοια, αντιγράφουμε κάποια επεξηγηματικά λόγια του ίδιου του Καστοριάδη:

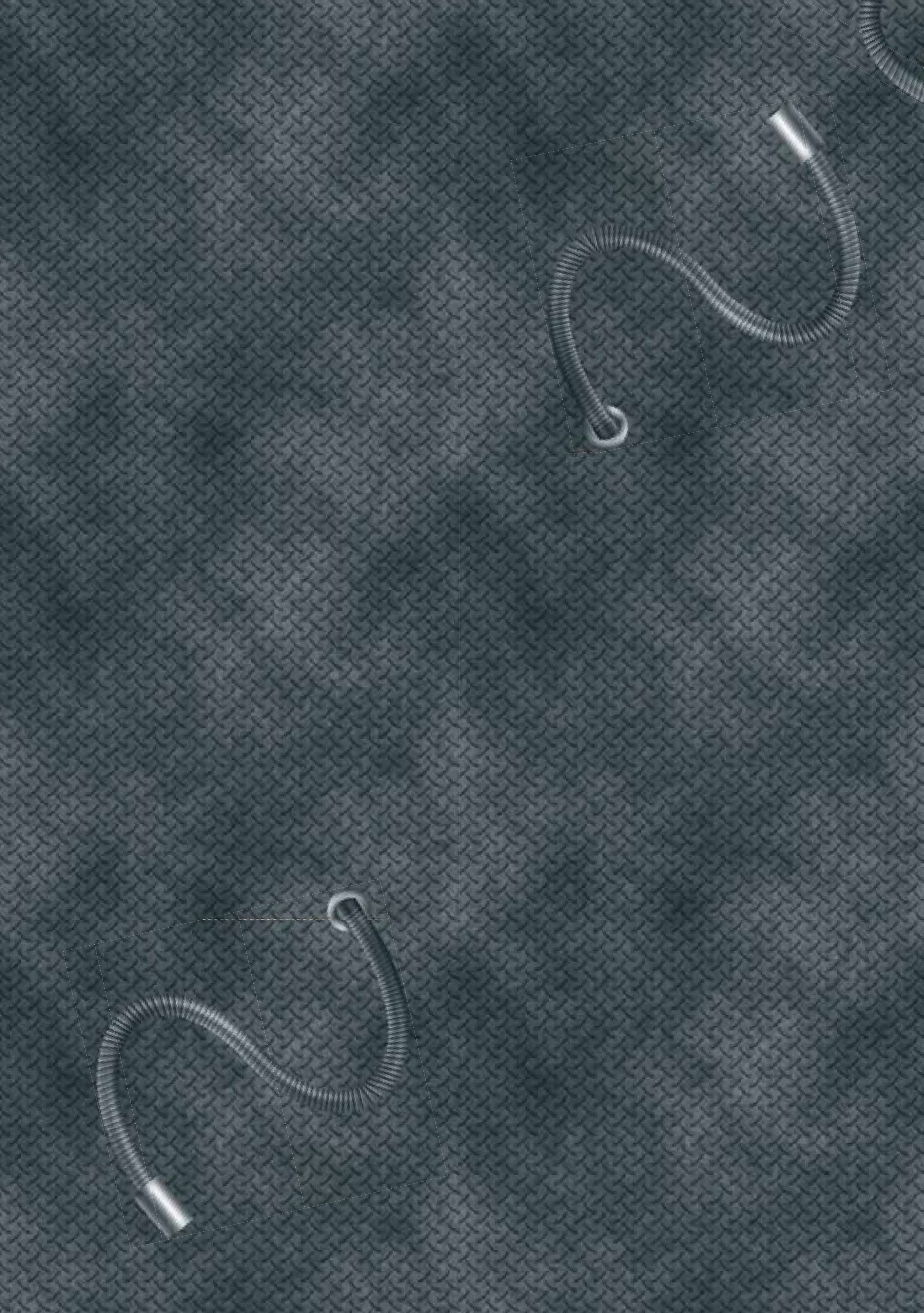
«Αυτό που ονομάζω συνολο-ταυτιστικό είναι αναγκαία διάσταση κάθε μορφής του όντος και όχι απλώς της σκέψης μας. Αυτό το είχε δει θαυμάσια ο Αριστοτέλης με το έμβιο ον. Ας πάρουμε ένα παράδειγμα: ένας τράγος και μια κατσίκα θα βγάλουν αποκλειστικά κατσικάκια, διότι δεν μπορούν να βγάλουν τίποτε άλλο, δηλαδή ούτε κροκόδειλο, ούτε ατμομηχανή, ούτε βέβαια και ποίημα» («Φιλοσοφία και Επιστήμη, σελ. 84»).

«Στις χριστιανικές κοινωνίες έξι μέρες την εβδομάδα ισχύει ότι ένα και ένα κάνουν δύο και το δύο είναι διαφορετικό από το ένα. Τις Κυριακές το πρωί τρία και ένα είναι το ίδιο πράγμα. Αυτό λέγεται το μυστήριο της Αγίας Τριάδας. Εάν πάτε σε έναν χριστιανό έμπορο ο οποίος πουλάει κάτι 3,000 δρχ, του δώσετε ένα χιλιάρικο και του πείτε 1=3 βάσει του μυστηρίου της Αγίας Τριάδας, όσο χριστιανός και να είναι ο χριστιανός αυτός, θα σας περάσει για τρελό. Τι σημαίνει αυτό; Σημαίνει φυσικά ότι εκτός από αυτό το <u>συνολιστικό-ταυτιστικό πεδίο</u> όπου η κοινωνία αναγνωρίζει ότι 1 και 1 και 1 κάνουν τρία, υπάρχει το σημαντικότερο γι’ αυτή <u>φαντασιακό πεδίο</u> επάνω στο οποίο κυριαρχούν άλλες σημασίες πχ θρησκευτικές σημασίες» («Οι Ομιλίες στην Ελλάδα», από το κείμενο «Εξουσία, Πολιτική, Αυτονομία», 1989, σελ. 50-51).

«Υπάρχει ενότητα της ολικής θέσμισης της κοινωνίας. Αν τη δούμε από πιο κοντά, βρίσκουμε ότι η ενότητα αυτή είναι, σε τελευταία ανάλυση, η ενότητα και η εσωτερική συνοχή του φοβερά πολύπλοκου ιστού των σημασιών που διαποτίζουν, προσανατολίζουν και διευθύνουν ολόκληρη τη ζωή της δεδομένης κοινωνίας και τα συγκεκριμένα άτομα τα οποία τη συγκροτούν σωματικά. Αυτός ο ιστός είναι αυτό που ονομάζω μάγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που φέρονται από την, και ενσαρκώνονται στην, θέσμιση της δεδομένης κοινωνίας και που, ούτως ειπείν, της δίνουν ζωή. Τέτοιες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες είναι, παραδείγματος χάρη: πνεύματα, θεοί, Θεός, πόλις, πολίτης, έθνος, κράτος, κόμμα, εμπόρευμα, χρήμα, κεφάλαιο, επιτόκιο, ταμπού, αρετή, αμάρτημα κλπ. Επίσης όμως: άνδρας/γυναίκα/παιδί, τέτοιοι όπως εξειδικεύονται σε μια δεδομένη κοινωνία» («Χώροι του Ανθρώπου», 1981, σελ.117)

«Η καθαρή και απλή «εργαλειακότητα» του εργαλείου είναι μια ιδιαίτερη φαντασιακή σημασία, ειδική κυρίως στις μοντέρνες δυτικές κοινωνίες. Σπάνιες είναι, αν μάλιστα υπήρξαν καθόλου, οι άλλες κοινωνίες που είδαν ποτέ τα εργαλεία ως απλά εργαλεία. Δεν έχουμε παρά να σκεφτούμε τα όπλα του Αχιλλέα ή το ξίφος του Ζίγκφριντ» (ό.π., σελ. 117)

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Karl Marx, «Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας», 1978 (Παπαζήση, μτφ Μπ. Λυκούδης)
Karl Marx, «Θέσεις για τον Feuerbach», 1977 (Θεμέλιο, μτφ Φ. Φωτίου)
Karl Marx, «Χειρόγραφα 1844», (Διεθνής Βιβλιοθήκη, μτφ Ν. Μπαλής)
Karl Marx, «Το εβραϊκό ζήτημα», 1999 (Οδυσσέας, μτφ Γ. Κρητικός)
Maurice Merleau Ponty, «Σημεία», 2005 (Βιβλιοπωλείον της Εστίας, μτφ Γ. Φαράκλας)
Ελένη Βαρίκα, «Με διαφορετικό πρόσωπο», 2000 (Κατάρτι, μτφ Ε. Ριζάκη)
Κώστας Παπαϊωάννου, «Η Γένεση του Ολοκληρωτισμού», 1991 (Εναλλακτικές Εκδόσεις)
Sylvia Federicci κ.α., «Η πολιτική οικονομία της γυναικείας απελευθέρωσης» (Ελεύθερος Τύπος, μτφ Ν. Αλεξίου)
Κορνήλιος Καστοριάδης, «Οι Ομιλίες στην Ελλάδα» 1989 (Υ)
Κορνήλιος Καστοριάδης, «Σύγχρονος Καπιταλισμός και Επανάσταση», 1987 (Υ, μτφ Α. Στίνας και Κ. Κουρεμένος)
Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας», 2002 (Ράππα, μτφρ Κώστας Σπαντιδάκης)
Κορνήλιος Καστοριάδης, «Φιλοσοφία και Επιστήμη», 2004 (Ευρασία)
Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ο Θρυμματισμένος Κόσμος», 1992 (Υ, μτφ Ζ. Σαρίκας και Κ. Σπαντιδάκης)
Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η πείρα του Εργατικού Κινήματος», τόμος 2ος 1984 (Υ, μτφ Σ. Χαλκιάς και Β. Ψιμούλη)
Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η γραφειοκρατική κοινωνία», τόμος 1ος 1985 (Υ, μτφ Ε. Παπαδοπούλου και Α. Χόπογλου)
Κορνήλιος Καστοριάδης, «Χώροι του Ανθρώπου», 1995 (Υ, μτφ Ζ. Σαρίκας)
Κορνήλιος Καστοριάδης, «Τα Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου», 1991 (Υ, μτφ Ζ. Σαρίκας)
Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα», 2000 (Υ)
Cornelius Castoriadis, «Social and Political Writings» - Volume 1, 1988 (University of Minnesota Press – translated by David Ames Curtis)
«The Castoriadis Reader», edited by David Ames Curtis, 1997 (Blackwell)
«Catastrophe and Meaning – the Holocaust and the twentieth century», edited by Moishe Postone and Eric Santner, 2003 (The University of Chicago Press)
Roswitha Scholz , «Das Geschlecht des Kapitalismus: Feministische Theorien und die Metamorphose des Patriarchats», Bonn 2000 (Horlemann Verlag)
Murray Bookchin, «Marxism, Anarchism and the Future of the Left», 1999 (AK Press)
Murray Bookchin, «Post-Scarcity Anarchism», 2004 (AK Press)
Murray Bookchin, «Ο Μαρξισμός σαν Αστική Κοινωνιολογία», 1987 (Ελεύθερος Τύπος, μτφρ Ν. Αλεξίου και Π. Τσαχαγέας)
Murray Bookchin, «Άκου Μαρξιστή!» (Διεθνής Βιβλιοθήκη, μτφρ Όμιλος Βανδάλων Θεσσαλονίκης)
Judith Butler, «Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity», 1999 (Routledge)
Jean Baudrillard, «Ο καθρέφτης της παραγωγής», 1990 (Αλεξάνδρεια, μτφ Σ. Μπενετάτος)
Theodor Adorno, «Minima Moralia», 2000 (Αλεξάνδρεια, μτφρ Λ. Αναγνώστου)

Μηλιός – Οικονομάκης – Λαπατσιώρας,
περιοδικό «Θέσεις» (τεύχος 73), «Η μαρξική θεωρία της αξίας»
Russell Jacobby, «Κοινωνική Αμνησία», 1983 (Υ, μτφρ Γ. Σιούνας)
Jean-Pierre Vernant, «Ανάμεσα στο Μύθο και την Πολιτική»,
2003 (εκδ. Σμίλη, μτφ Μ. Ι. Γιόση)
Massimo De Angelis, « Social Relations, Commodity Fetishism and Marx' s critique of Political Economy» 1996
Moishe Postone, «Κριτική Θεωρία για τον Καπιταλισμό»,
2/2005 (συλλογικότητα Krisis)
TRiSTERO, για την κοινωνική και ατομική αυτονομία,
«Νέα Τοπολογία νο 4», 1/2004
Προβοκάτορες του ήσυχου ύπνου και Διαρρήκτες του κοινωνικού ιστού,
«Νέα Τοπολογία νο3», 9/2003
«Ανάρες», τεύχος 7, 9/2003
«Ανάρες», τεύχος 9, 11/2003
«Blackout στο κοινωνικό εργοστάσιο», τεύχος 4, 10/2005
«Χουλιγκανιζατέρ», τεύχος 2